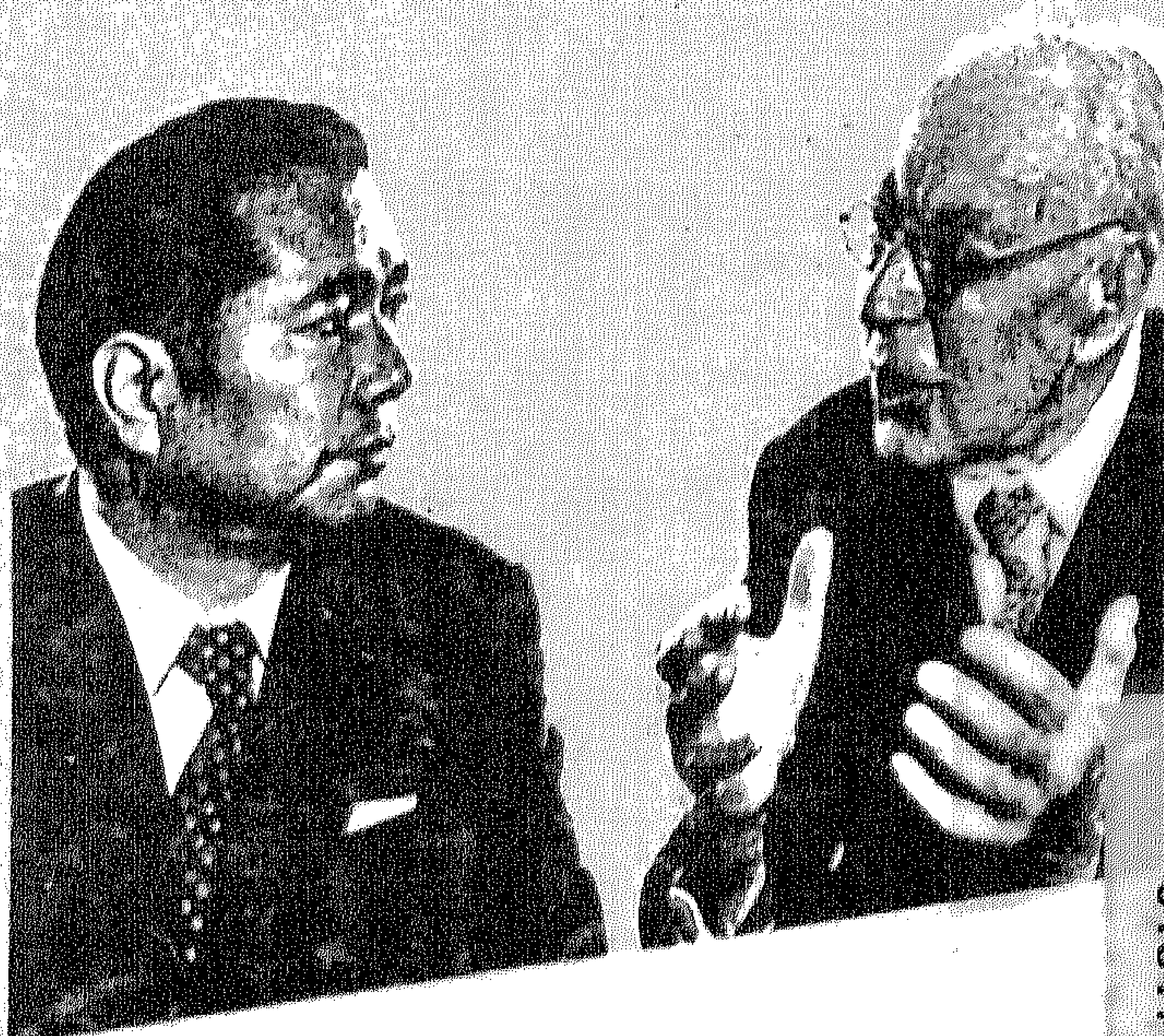
أرنولد توينبي - دايساكو إكيدا

التحديات الكبرى

الحياة والدين والدولة

حـــوار





ترجمة:

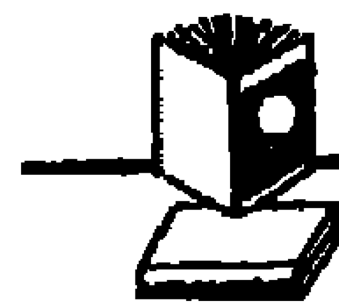
محمود منقذ الهاشمي

أرنولد توينبي - دايساكو إكيدا

التَّحَدِّيَاتُ الكُبرى

الحَيَاة وَالدِّين وَالدَّولَة - حِوَار

ترجمة
محمود منقذ الهاشمي



منشورات وزارة الثقافة
في الجمهورية العربية السورية
دمشق ١٩٩٩

العنوان الأصلي للكتاب:

ARNOLD TOYNBEE

and

DAISAKU IKEDA

CHOOSE LIFE - A DIALOGUE

Edited by Richard L. Gage

LONDON

OXFORD UNIVERSITY PRESS

KUALA LUMBPUR MELBOURNE

التحديات الكبرى: الحياة والدين والدولة - حوار= CHOOSE LIFE/
آرنولد توينبي، دايساكو إكيدا؛ ترجمة محمود منقذ الهاشمي. -
دمشق: وزارة الثقافة، ١٩٩٩ . ٤٦٤ ص؛ ٢٤ سم. (دراسات فكرية؛ ٥٢).

١- ٣٠٣ر٤ ن و ي ت ٢- العنوان ٣- العنوان الموازي
٤- توينبي ٥- إكيدا ٦- الهاشمي ٧- السلسلة
مكتبة الأسد

الايداع القانوني: ع - ١٩١٩/ ١١/ ١٩٩٩

دراسات فكرية

«٥٢»

كلمة المترجم

إذا كان من أهم خصائص المثقف اليوم الفضول المتيقظ، أي أن أكون شغوفاً بالاطلاع على مالا أعرف عنه إلى اليوم سوى القليل؛ والانفتاح، أي ألاّ أرفض من حيث المبدأ ما هو غريب عني؛ والتسامح، أي أن أعترف بمشروعية الآراء الغريبة، حتى لو كنت لا أفهمها على الفور؛ والقدرة على التساؤل، أي أن أكون مستعداً لامتحان الآراء التي كنت أعتقد بها إلى الآن وأن أصححها إذا اقتضت الضرورة، فإن أهمية هذه الخصائص تتجلى في أن «الثقافة حوار» كما هي في الجوهر، وكما جاء في الفقرة الرابعة من «إعلان اليونسكو في مدينة مكسيكو سنة ١٩٨٢».

«تشكل كل الثقافات جزءاً من تراث البشرية المشترك. والهوية الثقافية لشعب من الشعوب تتجدد وتثرى من خلال الاحتكاك بقيم الشعوب الأخرى وتقاليدها. والثقافة حوار، إنها تبادل الأفكار والخبرة وتقويم القيم والتقاليد الأخرى».

والحوار تعاون؛ إنه على النقيض من «المناظرة» التي تقوم على الخصومة و«الخَنْدقة» والمواقف الدفاعية والهجومية، ولاتُلهم إلا ضيق الأفق والتعصب، وقد تُشعِل نيران الفتن والحروب. والأنظمة الاستبدادية، سواء أكانت دينية أم سياسية، لديها نزعة إلى رفض الحوار. فلا ضرورة للحوار عند المستبدين، فهم يعرفون الحقيقة في كل الأحوال؛ وهو كذلك خطر، لأنه قد يهزّ في مؤيديهم المشروعية الواضحة لمبادئهم. وهذا هو السبب الذي يجعلهم في جل الأحوال يمنعون مؤيديهم من الدخول في حوار مع غير الموالين. فعندهم أن السبيل الوحيد إلى التعامل مع غير الموالين وحثّهم على مشاركتهم في مفهوماتهم هو «الدعاية»، أو محاربتهم مهما كلف الأمر إذا لم تؤد الدعاية إلى النجاح.

ولنجاح أي حوار شرطان مسبقان. أولهما أن يفهم المرء أن للطرف الآخر، أي المشارك في الحوار حقاً يساوي حقه جوهرياً. وهذا يعني أن يأخذ المرء رأيه بجدية، بوصفه رأياً ممكناً يستطيع أن يناقشه. ويترجم الفيلسوف الألماني أو. ف. بولنوف هذا الشرط إلى صيغة بسيطة بقوله: «إن الشرط المسبق الأول للحوار هو القدرة على الإصغاء إلى الآخر. والإصغاء بهذا المدلول يعني أكثر من التقاط الإشارات الصوتية، كذلك أكثر من فهم ما يقوله الآخر؛ إنه يعني أن أدرك أن الآخر يود أن يقول لي شيئاً، شيئاً مهماً بالنسبة إليّ، شيئاً عليّ أن أفكر فيه وقد يرغمني، إذا دعت الضرورة، على تغيير رأيي».

أما الشرط المسبق الآخر فهو الثقة بالآخر، وتعني أن يكون المرء مستعداً للتصريح برأيه ولا يخشى الأذى. وقد قال الفيلسوف الصيني «لاوتسه»: «إذا لم تثق بما فيه الكفاية، فلا أحد سيثق بك». ولا شيء كالحوار يخلق أساساً للثقة يترسّخ على نحو متقدم.

وإنني إذ أضع بين يدي القارىء العربي هذا الكتابَ الحواري المتميّز فإنني أرجو أن يحاوره، ولعله يجد فيه، كما وجدتُ، أرقى درجات الحوار في عصرنا. لقد تحاور فيه المؤرخ البريطاني المعروف آرنولد توينبي والمفكر الياباني الألمعي دايساكو إكيدا في عدد من المسائل التي تهم الإنسان في كل مكان. وعلى الرغم من الخصوصية الثقافية لكل منهما فقد كانا ينطلقان على الدوام من منظورات إنسانية وشمولية.

ويعدّ آرنولد توينبي Arnold Toynbee (١٨٨٩ - ١٩٧٥) من أبرز فلاسفة التاريخ في العالم، ومن أشهرهم عند العرب بسبب مواقفه الحرة وتأييده الحقوق المشروعة ودفاعه النزيه عن عدالة القضايا العربية، وعلى رأسها قضية فلسطين. وهو يؤمن بنظرية «الحلقات» وبأن التاريخ العالمي هو الحصيلة الإجمالية للحضارات المختلفة التي مرت بالأطوار نفسها: الولادة والنمو والانحدار والانحلال الهلاك.

كان توينبي أستاذاً للغة البيزنطية واليونانية الحديثة وآدابهما وتاريخهما في جامعة لندن من / ١٩١٩/ حتى / ١٩٢٤/ ، ثم مديراً للدراسات في المعهد الملكي للشؤون العالمية منذ / ١٩٢٥/ ، ومن ثم أستاذ البحث العلمي في التاريخ العالمي في جامعة لندن حتى تقاعده سنة / ١٩٥٥/ . وأبرز مؤلفاته «دراسة للتاريخ» ويقع في / ١٢/ مجلداً ظهرت تباعاً منذ / ١٩٣٤/ حتى / ١٩٦١/ . وله كتب أخرى منها «البقاء في المستقبل» و«العالم والغرب» و«الحضارة على المحك» و«التغير والعادة» وسواها.

وكان، بالإضافة إلى نظرياته الأصيلة المبتكرة في تفسير التاريخ، إنساناً ممتلئاً بالحكمة والموسوعية وشمولية الرؤية والروح الإنسانية الصافية. وأهمية نظرياته تأتي من تفصيلاتها ودقائقها ومن كونها إضافات إلى فلسفة التاريخ. فلا يكفي لكي نفهمها أن نختصرها من الملخصات المترجمة على نحو رديء خاطىء ثم نختزل ما اختصرناه ثم نمسخه ثم نناقشه مناقشة ميكانيكية مسرفة في الأحكام. وعندما نقول إنها إضافات فهذا لا يعني أنها تلغي كل ما جاء قبلها أو معها أو تمنع الإضافة إليه. وكم من حوادث التاريخ ما فسّره توينبي على ضوء نظريات شبنغلر وماركس وسواهما. كان توينبي ينبذ كل أشكال التعصب من قومية ودينية وأيديولوجية وسواها. وعلى الرغم من أنه عاش مواطناً بريطانياً فقد كان انتماؤه الإنساني هو الغالب عليه: «إن ولائي الأسمى هو للبشر، وليس لدولتي المحلية وليس للمؤسسة التي تسيطر على هذه الدولة». نذكر من الأمثلة الكثيرة على ذلك إدانته لبريطانيا في العدوان الثلاثي على مصر. وكانت المبادىء الرئيسة التي يؤمن بها هي القضاء على الجشع، والقضاء على الظلم الاجتماعي، والقضاء على الحرب، وإزالة العدوان على البيئة الطبيعية وتلويثها.

وكان يرى أن أي إيمان إذا لم يكن إيماناً عقلياً فإنما هو انتهاك للكرامة الإنسانية. أما تواضع توينبي فله أمثلة كثيرة، ومن أبرزها أنه في هذا الكتاب الحواري المشترك مع الفيلسوف الياباني دايساكو إكيدا قد تناول هذان المفكران زبدة

من أفكارهما بأسلوب الحوار حول الكثير من الموضوعات، ومن شأن هذا العمل أن يقدم للقراء فائدة عظيمة ولاريب. إلا أن توينبي قال في مقدمة الكتاب إنهما ينشران الحوار في شكل كتاب على أمل أن تبرهن الموضوعات التي اهتما بها أنها مسائل اهتمام عام عند معاصري الكاتبين في العالم. والأهم من ذلك أن الكاتبين كانا يتبادلان االآراء والأفكار والأسئلة والأجوبة برحابة صدر، وكان توينبي شأن إكيدا يسأل مشاركه حول الكثير من الموضوعات التي يشعر أنه أعلم بها منه ويستوضحه عنها ويحاول أن يستفيد منه ثم يمتحن فهمه لكلام إكيدا بإعادة صياغته بأسلوبه الخاص ويسبق حديثه بقوله: «إذا كان فهمي صحيحاً».

ويعدّ الفيلسوف الياباني المعاصر دايساكو إكيدا Daisaku Ikeda من أبرز المفكرين الذين انصبّ جلّ اهتمامهم على تثوير الإدراك وحرية الإنسان وامتحان القيم قبل تبنّيها، وقد رأى أن ثورة الإنسان على داخله هي الشرط الضروري للتقدم. وقال: «الرأي عندي أن الحلول الصحيحة لايمكن لها أن تنشأ عن إصلاح النظام أو البنية في مجتمع معين. فمن الضروري البدء بامتحان القيم التي تشكل أساس الفعل الإنساني الفردي». وهو شديد الوعي التاريخي، ويميز بين قيم العصور المختلفة ويرى أنه «في بعض مراحل الزمن التاريخي كانت الأفكار والأعمال التي أحدثت الآن شديد الأذى تحظى بتقدير عظيم». وإكيدا من أكبر المناصرين للسلم العالمي ويؤكده لأنه قيمة من القيم الشاملة التي تعني كل البشر، ويقول: «في الماضي أدت القيم الضيقة إلى المأساة، والآن، وقرننا العشرون يوشك على الانتهاء، ينبغي أن تكون قيمنا واسعة وعميقة».

ولد إكيدا في طوكيو سنة /١٩٢٨/، ودرس الفلسفة والسياسة والأدب والفن والاقتصاد على يد أستاذه جوسي تودا. وفي /١٩٦٠/ أصبح الرئيس الثالث لمنظمة «سوكه غاكاي» لدعم التربية والثقافة والسلام، وأسس إكيدا في اليابان «جامعة سوكه» و«متحف الفن الفوجي»، بالإضافة إلى عدد من المعاهد والمدارس. ولإكيدا أكثر من أربعين كتاباً، تُرجم معظمها إلى الكثير من اللغات،

ومن أشهر هذه الكتب رواية «الثورة الإنسانية» في خمسة مجلدات و«رسائل الفصول الأربعة» و«قبل أن يفوت الأوان» و«الآثار الكلاسيكية اليابانية» وسواها. وقد نال الكثير من جوائز التقدير العالمية بالإضافة إلى أنه قد أقيمت له حفلات تكريمية متعددة في كل القارات. وهو الآن الرئيس الحالي لمنظمة «سوكه غاكاي العالمية» SGI.

وبين /١٩٧١/ و/ ١٩٧٤/ اجتمع توينبي وإكيدا في لندن وكان بينهما هذا الحوار الذي سُجِّل وأعدّه ريتشارد ل. غيج للنشر. وقد نقح توينبي نص الكتاب ووافق عليه قبل مرضه الأخير. وظهرت الطبعة الإنجليزية الأولى منه سنة /١٩٧٦/ بعنوان «اختر الحياة» Choose Life وفي السنة نفسها بعنوان «على الإنسان بنفسه أن يختار» Man Himself Must Choose عن منشورات «كودانشا العالمية» Kodansha International في طوكيو ونيويورك، ثم تتالت الطبعات والترجمات إلى أكثر لغات الأرض. وإنه لمن دواعي سروري أن أقدمه اليوم إلى القارىء العربي بهذا العنوان: «التحديات الكبرى: الحياة والدين والدولة» وهو عنوان أوحته الاهتمامات الرئيسة في هذا الكتاب وهي نفسها أهم اهتمامات المفكرين العرب اليوم.

محمود منقذ الهاشمي

مقدمة

إن جدول محتويات هذا الكتاب سوف يكشف للقارىء، لدى النظرة العجلى، أن الكتاب يعالج مجالاً واسعاً من الموضوعات. وقد دخلت هذه الموضوعات في الحوار لأنها مسائل اهتمام شخصي عند المشاركَيْن فيه. والحوار يُنشر الآن في شكل كتاب على أمل أن تبرهن الموضوعات نفسها أنها مسائل اهتمام عام بالنسبة إلى معاصري الكاتبين في العالم الناطق بالإنجليزية، وفي اليابان، وفي كل مكان.

كان الحوار في الأصل شفهياً. ففي لندن تقابل المشاركان ودام حديثهما بضعة أيام. ورتّب السيد ريتشارد ل. غيج Mr.Richard L. Gage تسجيل ماقالاه من جديد. وكان عمله التحريري بارعاً وشاقاً في الوقت نفسه. فعين القارىء تحتاج إلى تقديم يختلف عن النوع الذي يلائم أذن المستمع، ومؤلفا الكتاب شاكران كثيراً للسيد غيج الخدمة التي أسداها لهما. وهما يعتقدان أن القارىء سوف يشاركهما في الإقرار بالجميل.

إن الموضوعات التي دار النقاش حولها في هذا الكتاب هي من أنواع مختلفة، وبعضها ذو أهمية ملحة في الوقت الحاضر، إلا أن بعضها الآخر مسائل ذات أهمية دائمة تفكّر فيها البشر وتناقشوا حولها منذ التاريخ المجهول الذي أدرك أسلافنا الوعي فيه. ويبدو من المحتمل أن تستمر هذه المسائل الدائمة في أن تكون مجالاً للنقاش مادام الجنس البشري يحيا في الشكل الجسدي النفسي الذي نوجد فيه في بيئتنا المادية، وذلك يعني في المجال الحيوي الذي يكسو كوكب الأرض.

دايساكو إكيدا Daisaku Ikeda آسيوي شرقي؛ وآرنولد توينبي Arnold Toynbee غربي. وفي الفصل الأخير من تاريخ البشر تولى الغرب القيادة وأخذ

يمثل الدور المسيطر. وفي الكتاب الحالي يوحي توينبي بالأسباب التي تدعو إلى توقع أن تأخذ آسيا الشرقية، في المستقبل، القيادة من الغرب. لقد اتحد الجنس البشري الآن على المستوى التكنولوجي بالاتساع العالمي لنشاطات الشعب الأوربية الغربية في السنوات الخمسمائة الأخيرة. ويتفق المؤلفان أحدهما مع الآخر على التوقع والأمل أن ينجح البشر، في الفصل القادم من التاريخ، في الاتحاد سياسياً وروحياً. وإكيدا أكثر أملاً من توينبي في إمكانية أن يحدث هذا التبدل الكبير طوعاً، بلغة المساواة بين كل شرائح الجنس البشري، من دون هيمنة أخرى من شريحة على الشرائح الأخرى- والهيمنة في الماضي هي الشر الذي كثيراً ما كان، وبكل معنى الكلمة، ثمن الاتحاد السياسي والروحي على ما هو أدنى من المقياس العالمي.

وتوينبي هو عموماً أشد تشاؤمية من إكيدا بمعنى أنه يتوقع أن يدفع البشر ثمناً باهظاً لصنع تلك التبدلات العميقة في الموقف والهدف والسلوك التي يؤمن كلا المؤلفين أنها الشروط التي لا غنى عنها لبقاء البشرية. أتشاؤمية توينبي المقارنة ناشئة ببساطة عن سنّه؟ (من المشهور أن الناس في سن الشيخوخة يميلون إلى الاعتقاد أن الدنيا «ذاهبة إلى الكلاب»). أم هي لأنه غربي يشارك «أوسفالد شبنغلر، Oswald Spengler إلى حد ما في الاعتقاد أننا في القرن العشرين نشهد «أفول الغرب»(*) The Decline of the West [« أفول بلاد الغروب» Der Untergang des Abend- landes]؟ أم هي لأنه من حيث المهمة مؤرخ ولذلك يشعر بشكل خاص (وربما بإفراط) بإخفاق البشر المأساوي، إلى اليوم، على المستوى السياسي وأكثر من ذلك على المستوى الروحي في الحياة الإنسانية- ذلك الإخفاق الذي يبرزه تباينُه مع تألق المنجزات البشرية في التكنولوجيا؟

(*) «أفول الغرب» كتاب من تأليف شبغلر معروف عند قراء العربية باسم «سقوط الغرب» أو «تدهور الحضارة الغربية» (المترجم).

والعلة الممكنة الأخرى لخشية توينبي من أن يكون الفصل القادم من التاريخ أشد عنفاً ووحشية مما يظن إكيدا هي الاختلاف بين التراثين الدينيين اللذين نشأ المؤلفان عليهما. فقد نشأ توينبي مسيحياً؛ وإكيدا بوذي من المدرسة الشمالية (المهايانَه) Mahayana. والبوذية والمسيحية قد انتشرتا على نطاق واسع (وعلى نطاق أوسع من أية مؤسسة غير دينية حتى اليوم)، ولكن اختلفت وسائل انتشارهما ونتائجه. فالبوذية التي اقتصر انتشارها تقريباً على الاختراق السلمي، كانت راضية بالتعايش السلمي مع الأديان والفلسفات الأخرى التي كانت موجودة من قبل في المناطق التي امتدت إليها. لقد أوجدت البوذية طريقة عيش مع الطاوية Taoism والكونفوشيوسية في الصين ومع «الشنتو» Shinto في اليابان. والمسيحية، خلافاً للبوذية، هي كشقيقتها الديانة الإسلامية، ذات عقل حصري؛ وفي عدد من الأحوال كانت المسيحية مفروضة بالقوة- وعلى سبيل المثال على الأكثرية من سكان الإمبراطورية الرومانية، وعلى السكسونيين الأوربيين، وعلى الشعوب ما قبل الكولومبية في المكسيك والبيرو. وإدراك هذا الجانب المظلم في تاريخ المسيحية قد يجعل المسيحي، أو غير المسيحي، أكثر تشككاً من البوذي في إمكانية إنجاز التغيرات الاجتماعية الكبيرة بالطرق السلمية.

وعلى الرغم من الفارق بين الخلفيتين الدينية والثقافية للمؤلفين، فإن حداً ملحوظاً من الاتفاق في وجهات نظرهما وأهدافهما قد ظهر في حوارهما. إن اتفاقهما بعيد المدى؛ ونقاط اختلافهما هي نسبياً طفيفة. وهما يتفقان في أن الدين هو النابض الرئيس في الحياة الإنسانية. ويتفقان في أن الإنسان ينبغي له أن يكون مكافحاً على الدوام للتغلب على نزوعه الفطري إلى محاولة استغلال بقية الكون وينبغي له أن يحاول بدلاً من ذلك، أن يضع نفسه في خدمة الكون وبذلك ومن غير تحفظ يصبح أناهُ his ego متواحداً مع الواقع الجوهري، وهذه هي عند البوذي حالة البوذا the Buddha state . وهما يتفقان في أن هذا الواقع الجوهري ليس شخصية إلهية شبيهة بالإنسان.

وهما يتفقان في الإيمان بحقيقة «الكارْمَة» Karma، وهي كلمة سنسكريتية تعني حرفياً «العمل» ولكنها اكتسبت في معجم البوذية المعنى الخاص بـ «الحساب

المصرفي»الأخلاقي الذي يتبدل فيه الرصيد دائماً بمطلوب له جديد أو مطلوب منه جديد يدخل حياة الإنسان الجسدية النفسية على الأرض. ويتجدد رصيد كارمة الإنسان، في أية لحظة، بالمبلغ الزائد أو الناقص، المطلوب له السابق والمطلوب منه الذي يدخل؛ إلا أن حامل الكارمة يستطيع أن، وسوف، يغير الرصيد، نحو الأحسن أو الأسوأ، بأعماله الإضافية. إنه في الحقيقة يصنع كارمته his karm بنفسه، فهو بذلك، وجزئياً على الأقل، فاعل حر.

إن مهمة الإنسان الروحية الدائمة، كما يراها المؤلفان، هي التغلب على أنانيته وتوسيع أناه حتى يتساوى في امتداده مع الواقع الجوهري، الذي هيهات، في الحقيقة، أن ينفصل عنه. وهناك قول هندوسي «تات تفام أسي» Tat tvam asi يعني «ذلك [الواقع الجوهري] هو ما تكونه أنت [الإنسان]». إلا أن تعبير التماثل بين «أنت» و«ذلك» هو مجرد افتراض؛ إذ لابد له أن يتحول إلى واقع عملي بالممارسة الروحية النشطة. وهذه الممارسة الروحية، التي يقوم بها أفراد البشر، هي الوسيلة الفعالة الوحيدة للتبدل الاجتماعي نحو الأفضل. ولا تكون تبدلات المؤسسات الاجتماعية فعالة إلا بمقدار ما تكون أمارات التحول الذاتي الروحي ونتائجه عند الأشخاص الذين تكون علاقات بعضهم ببعض هي الشبكة التي تشكل المجتمع الإنساني.

وهكذا فإن الاتفاق بين الطرف الآسيوي الشرقي والطرف الغربي في الحوار المنشور في هذا الكتاب شامل. فكيف يفسَّر ذلك؟ إن البشر، اليوم، على امتداد الكرة الأرضية، يواجههم عدد من المشكلات الخطيرة. هذه المشكلات تُحدق بنا جميعاً، أغنياء فقراء، ومتقدمين أو متخلفين تكنولوجياً، وسواء أصادف أن كانت الديانة السلفية للشعب أو الفرد من المدرسة الهندية أم المدرسة الإبراهيمية(*). وشمولية هذه المشكلات المشتركة الراهنة هي النتيجة التاريخية لشبكة عالمية المجال

(*) تضم المدرسة الهندية ديانات كالهندوسية والبوذية؛ أما المدرسة الإبراهيمية فتشمل الديانات الشرق- أوسطية الثلاث: اليهودية والمسيحية والإسلام. (المترجم).

من العلاقات التكنولوجية والاقتصادية أوجدها توسيع الشعوب الأوربية الغربية نشاطاتها في القرون الخمسة الأخيرة. والعلاقات التكنولوجية والاقتصادية تُحدث علاقات سياسية وأخلاقية ودينية. ونحن في الحقيقة نشهد في زماننا ميلاد حضارة عالمية مشتركة نشأت في إطار تكنولوجي غربي الأصل ولكن أغنتها الآن روحياً إسهامات من كل الحضارات المحلية التاريخية. وهذه النزعة الحديثة في تاريخ البشر قد تفسر، جزئياً، المقدار المدهش من القاعدة المشتركة في النظرة العالمية عند دايساكو إكيدا وآرنولد توينبي. ومن الممكن كذلك أن المؤلفين، في تبادلهما الأفكار حول الحياة الفلسفية والدينية، قد غاصا في الطبقات النفسية ما تحت الشعورية للطبيعة البشرية إلى عمق وصلا فيه إلى عناصر للطبيعة البشرية هي نفسها في كل البشر، دائماً وفي كل مكان، بفضل أنها نتاج الأساس الجوهري المشترك للوجود الذي هو في جذر كل الظواهر.

وحتى هذه النقطة، تمثّل المقدمة كلا مؤلفي الكتاب، ولكن توينبي الآن يشكر لإكيدا أخذه المبادرة في ترتيب اللقاءات ونشره الحوار كتاباً. فعندما بلغ توينبي عمراً أصبح فيه السفر صعباً عليه، جاء إكيدا من اليابان إلى إنجلترا لملاقاته. وقد كان إكيدا كذلك هو الذي رتّب أمر ترجمة جانبه من الحوار من اليابانية إلى الإنجليزية وأمر إعداد الحوار بكامله بشكل يمكن أن يُقرأ بوصفه كتاباً. وهذه مهمة كبيرة، وآرنولد توينبي شاكر لإكيدا كل الشكر أخذها على عاتقه.

ملاحظة من المحرر

كان توينبي قد كتب هذه المقدمة بصيغة الغائب بالنيابة عن كلا المؤلفين ووفقاً لرغبتهما في أن تظهر بهذا الأسلوب.

أ

الحياة الشخصية والاجتماعية

١- الكائن البشري الأساسي

بعض سماتنا الحيوانية

إكيدا: إن التحرر الجنسي- وهو ظاهرة عالمية الانتشار، برغم أنها بارزة بوجه خاص في أوربا وأمريكا واليابان- يتقدم اليوم بتلك السرعة والقوة التي تهدد المجتمع الحديث بزعزعة أسسه الفعلية. والأمور التي كانت تُعدّ مربكة ذات حين تقال اليوم ويتم القيام بها بصراحة تامة.

ومن الطبيعي أن الجنس يجب أن يُفهم فهماً صحيحاً؛ فلا يجوز أن يُكتم بحماقة؛ لأن ذلك لا يشجع إلا المواقف المشوّهة منه. ومن جهة أخرى، فأنا أشك في أن عدم التدخل الحالي في الجنس، أي المقاربة المباحة له هو، كما يُصر بعض الناس، السبيل إلى التحرر الإنساني. فليست الحرية والإباحة شيئاً واحداً، وأنا مقتنع أن هناك خللاً خطيراً في الحرية الجنسية الحديثة؛ إذ ثمة أمر جوهري مفقود في هذه المقاربة للجنس.

توينبي: يجد المرء نفسه في الوضع الحرج والمربك لأنه حيوان هو كذلك كائن روحي واعٍ لذاته. إنه مدرك أن الوجه الروحي لطبيعته يمنحه كرامة لاتملكها الحيوانات الأخرى، ويشعر أن عليه أن يحافظ على كرامته. ولذلك فإن البشر تُربكهم تلك الأعضاء والوظائف والشهوات الجسدية المشتركة بينهم وبين الحيوانات غير البشرية والتي تطعن في الكرامة الإنسانية بتذكيرنا بقرابتنا الفيزيولوجية للحيوانات البهيمية. والحيوانات غير البشرية لا يُربكها قيام طبيعتها الجسدية بوظائفها لأنها غير واعية لذاتها. والارتباك الذي تسببه الخشية من فقدان الكرامة، والخزي في فقدانها حقاً، هما مشكلتان إنسانيتان على وجه التخصيص.

والوسيلة البشرية للمحافظة على الكرامة بالرغم من الوجه الحيواني للطبيعة البشرية هي أن نميز أنفسنا من الحيوانات غير البشرية بابتكار بعض الأعراف التي لا تنافسنا عليها الحيوانات ولا تستطيع ذلك، للتعامل مع هذه الأعضاء والوظائف الحيوانية التي هي جزء من إرثنا الداخلي البيولوجي الذي لا مفر منه. وأحد الاختبارات الإنسانية للتهذيب أو المدنية هو الدرجة التي نميز عندها، بالأعراف المصطنعة، الطريقة الإنسانية للتعامل مع الأعضاء والوظائف الجسدية المشتركة مع كل الحيوانات.

إكيدا: لكل الحضارات عاداتها وأعرافها المتصلة بالجنس، وهي تنتقل عموماً من جيل إلى آخر. واليوم يجري تلقين التربية الجنسية وكأنها شيء خاص جداً، في حين كانت بشكل أو بآخر، جزءاً من كل الثقافات.

توينبي: من المؤكد أن جل الحضارات لها أعراف في تلك الموضوعات وهي تتغير في الكثير من المرات. ونحن اليوم نغطي أعضاءنا الجنسية والإبرازية، ولا نقوم باتصال جنسي، أو نطيع ما يُدعى بخجل نداءات الطبيعة، علانية، ونتقيد بعادات المائدة. وعادات المائدة تتفاوت كثيراً. إنها دلالة دقيقة على الفوارق الثقافية، ولكنها ليست الدلالة الأكيدة على الصحة أو المرض الثقافيين، لأن الأكل والشرب وظيفتان حيوانيتان لا يخجل البشر أن يشاركوا فيهما الجرذان والبقر (مادمنا لا نأكل ولا نشرب بأسلوب القوارض أو المجترات). ومن ناحية أخرى، فإن الإبراز والاتصال الجنسي مربكان غريزياً لكل البشر، مهما كان أسلوب ثقافتهم، ولذلك يتقيد كل البشر بالأعراف في تأدية هاتين الوظيفتين الطبيعيتين. والجنس مربك بوجه خاص لأن الشهوات الجنسية البشرية لا تظهر حتى سن البلوغ. ولذلك على الإنسان المراهق أن يتلقّن معرفةً بحقائق الحياة الجنسية، وهذا جانب دقيق في التربية. فإذا أحاط الكبار الجنس بالسرية وتأخروا في تنوير الطفل حتى يفاجئه النضج في نشاطه الجنسي، فقد تكون النتيجة أن يثور فضول الطفل وامتعاضه من أنه ظل في الظلام. وقد يؤدي ذلك إلى أن تستحوذ على الطفل فكرة

الجنس ويصبح مفرط الشوق إلى الانغماس في الاتصال الجنسي. ومن ناحية أخرى، إذا كان الأبوان يمارسان الاتصال الجنسي على مرأى من الطفل، فسيفقدان كرامتهما في تقويمه لهما. وقد يصبح الطفل عندئذ ذا ذهن جنسي قبل أن يصبح ناضجاً من الناحية الجسدية. وفي التربية الجنسية من العسير العثور على سبيل وسط مُرْضٍ بين الصراحة المفرطة المؤذية والتساهل من جهة والتكتمّ والتقييد المفرطين المؤذيين من جهة أخرى.

إكيدا: أنت محق كل الحق. ولعل هذه المسألة كانت صعبة على الدوام؛ ومن المؤكد أنها صعبة اليوم.

توينبي: إن نقطة الضعف في الكرامة الإنسانية هي أننا لم نجد سبيلاً للمحافظة عليها أفضل من الحَجْب المصطنع لأعضائنا ووظائفنا الحيوانية. وإذا أمكن لحيوان غير بشري أن يتزود مؤقتاً بالفكر شبه الإنساني وأن يُعطى الفرصة للقيام بمعاينة طريقة الإنسان في الحياة من دون أن يُراقَب، فإن هذا الملاحِظ المتخيَّل سوف يعلن بالتأكيد أن الكرامة الإنسانية خدعة تحافظ عليها الحيل التقليدية لإخفاء الحقيقة التي هي أن النوع البشري ليس جليلاً أكثر من أي نوع آخر من المخلوقات الحية. ومع ذلك يشعر الإنسان صادقاً أن له كرامة وأنه سينحط إلى مستوى دون البشر إن هو أخفق في المحافظة على كرامته. أعتقد أن هذا، وليس رأي المراقب الذي تخيلتُه للكرامة الإنسانية، هو الحقيقة. إن شعور الإنسان بالكرامة هو الاسم الآخر لتبيُّن أنه كائن روحي إلى جانب، وعلى الرغم من، أنه فيزيولوجياً كائن حيواني.

إكيدا: أجل، لو افترضنا أن نشاط الإنسان الروحي كذب ووهم، لأصبحت كل الأعراف السلوكية التي ابتكرها الإنسان لدعم كرامته خلواً من المعنى. ومهما يكن، فالحقيقة هي أن الإنسان روحي وأن نشاطه الروحي يشغل دوراً كبيراً في وجوده. وعلى ذلك فإن الأعراف التي تحيط بالجنس والأكل والوظائف الحيوانية البشرية الأخرى ذات معنى كبير.

تويني : إن الإنسان بفرضه على نفسه قواعد للتحكم بأعضائه ووظائفه الحيوانية يؤكد إنسانيته ويحميها. والنوع البشري ليس لديه إلى الآن قواعد متماثلة على نحو شامل. فقد كانت القواعد النافذة في المجتمعات البشرية المختلفة متباينة. وعندما نقارن الزمر المختلفة من القواعد نحكم أن بعضها أفضل من غيرها. ونحن على الدوام نعدّل قواعدنا، ولكن لم يقم أي مجتمع بشري أبداً، بمقدار ما نعلم، بنبذ كل القواعد نبذاً كاملاً. ومن الصعب أن نرى كيف بوسع أي مجتمع يقوم بذلك أن يظل بشرياً. وللبشر حرية في العمل أكبر من حرية الحيوانات من الأنواع الأخرى. فنحن أحرار في أن نتصرف إما أسوأ من الحيوانات غير البشرية وإما أفضل. فإذا لم نعش على القواعد فمن المؤكد أننا سنتصرف أسوأ.

والمعيار الصحيح لمعالجة مشكلة الاتصال الجنسي هو المحافظة على الكرامة الإنسانية، وفي هذا النوع من الشؤون الإنسانية تكون الكرامة هي الشرط الذي لابد منه لأنْسنة العلاقة الجنسية بخاصية روحية تظل أشد أهمية من الكرامة، وأعني بها الحب. فالعلاقات الجنسية المنفصلة عن الحب وعن الكرامة والمختصرة إلى لاشيء غير إشباع الشهوة الحيوانية تغدو مُحطّة للروح. والاستجابة للدافع الجنسي عند الحيوانات غير البشرية لاتتسم بالوعي الذاتي فهي لذلك بريئة. يضاف إلى ذلك أن الاتصال الجنسي في هذه الحياة الجنسية عند الحيوانات تضبطه ضوابط طبيعية داخلية. وفي الحياة الإنسانية لايكون الجنس من غير الكرامة والحب حتى بهيمياً: فهو روحياً وأخلاقياً أحط من المستوى الذي تقيد به الطبيعة الاتصال الجنسي للبهائم.

إكيدا : لاشك، فالمجتمع يكف عن أن يكون بشرياً من غير قواعد. وهو لن يكون حتى قريباً من البشري، لأن العلماء قد لاحظوا أن كل الحيوانات تتقيد بالقواعد بخصائص روحية محدودة. وعلى سبيل المثال، فإن لبعض القِرَدة قواعد ذات نظام محدد مرتبطة بالإطعام والاتصال الجنسي. وهذه القواعد يراعيها بدقة أعضاء مجتمعات القردة. والإنسان من غير قواعد سيكون أدنى من هذه القردة.

توينبي: إن قـواعـد الجنس هي الأهم، لأن الجنس هو الجـانب الأخطر في السمة الحيوانية للطبيعة البشرية. فالوظائف الحيوانية الأخرى لا تؤثر إلا في الإنسان الفرد. أما العلاقات الجنسية فهي تؤثر على الأقل في شخصين وتؤثر أكثر إذا أحدثا نتيجتهما الطبيعية، ولادة الأطفال. وأفراد البشر من الممكن أن يعيشوا من غير علاقات جنسية. فهي ينكرها الرهبان وتنكرها الراهبات. إلا أن الجنس البشري لايستمر في الحياة من دونها، لأنه لايستطيع أن ينجب نفسه من جديد بطريقة أخرى. وتنظيم العلاقات الجنسية يجعل من الممكن للانغماس في الشهوة الجنسية التي غرستها الطبيعة أن يصحبه الحب ويشرّفه ويمجّده. والحب بين الزوج والزوجة وبين الأبوين والأطفال، كما علّم كونفوشيوس، هو قلب الاجتماعية الإنسانية والفضيلة.

إكيدا: جوهرياً أوافق على ذلك، ولكنني أظن أن فقدان الأخلاق الجنسية وغياب الحب في الجنس هو جانب من الاتجاه إلى التفكير في الحياة بلغة القيم المادية فقط: أي بتحويل الجنس إلى شيء ليس إلا وسيلة للذة المنفصلة عما هو روحي تمام الانفصال. وأنا مقتنع أننا إلى أن نحلل هذا الاتجاه على ضوء أسبابه الجوهرية، لن نصل إلى حل.

توينبي: إن المجموعة الكاملة من قوانين مجتمع بشري وأساليبه وعاداته هي شبكة مترابطة فريدة. وقد لاتكون ثمة رابطة منطقية بين القواعد التي تسود مختلف أقسام الحياة البشرية، ولكن هناك بالتأكيد رابطة سيكولوجية بمعنى أن التساهل أو التقييد في مجال واحد يميل إلى الامتداد إلى البقية. وفي المؤكد أنه ليس مصادفة أن التساهل، في الوقت الحاضر، حيال الجنس يصحبه تساهل نحو تعاطي المخدرات، والكذب، واللجوء إلى العنف بوصفه الطريق المختصرة للوصول إلى الغايات الشخصية والسياسية.

وأحد الأسباب لتفشي التمرد الحديث على القانون في عدد من حقول الحياة المختلفة هو تحول ملايين الناس إلى جنود في الحربين العالميتين وفي الكثير من

الحروب المحلية التي نشبت منذ ١٩١٤ . والحرب هي النقيض المتعمّد للحيلولة الطبيعية دون القضاء على الحياة البشرية. فبالنسبة إلى الجندي يكون قتل أنداده البشر واجباً بدلاً من أن يكون جريمة قتل كما يكون الأمر إذا اقترف جناية وهو مدني. هذا القلب الاعتباطي وغير الأخلاقي لقاعدة أخلاقية رئيسة مذهل ومفسد للأخلاق. يضاف إلى ذلك أن الجندي في الخدمة الفعلية منتزَع من محيطه الاجتماعي المألوف ولذلك فهو متحرر من قيوده الاجتماعية المألوفة. وعندما يؤمَر بالقتل، لاعجب أنه يكفّ كذلك غن أن تحكمه كوابح تمنعه من السلب والنهب وتعاطي المخدرات. والفساد الأخلاقي بين الجنود الأمريكيين في فييتنام كان الحالة القصوى لما يحدث دائماً للجنود في الحملة العسكرية.

إكيدا: إن الحرب في كل العصور تجلب هذا النوع من الفساد الأخلاقي.

توينبي: الحرب شر؛ وليست الروح العلمية كذلك. مع ذلك أعتقد أن الروح العلمية من دون أن تقصد وبشكل غير مباشر قد أسهمت في التفشي الحالي للتمرد على القانون، ولاسيما في مجال العلاقات الجنسية. إن ميزة العلم الأخلاقية هي أنه موقوف لاكتشاف الحقيقة ومواجهتها. والعلم يتحدى كل المعتقدات والأعراف والعادات التقليدية. وقد كانت الأعراف التقليدية حول السلوك الجنسي، وفي كل المجتمعات، مقيِّدة بدرجات متفاوتة. وأنا أعتقد أن هذا صحيح أخلاقياً. ولكن كلما ازداد التقييد قسوة كان خرقه مألوفاً وفاضحاً أكثر، وكان الكفُّ المتعقل عن الخرق أشد نفاقية. والأطفال الآن يتربون- لا بشكل رسمي وحسب بل من خلال روح العصر كذلك- على أن تكون لهم حماسة علمية للحقيقة واحتقار علمي للخدع. وعلى ذلك فإن هيبة الآباء والحكومات ومن ثم سلطتهم تخترقهما فجوة المصداقية. والأطفال اليوم مستعدون للاعتقاد بأن الآباء لا يمارسون ما يعظون به حول العلاقات الجنسية أو أي شيء آخر.

وإذا كان هذا سبباً- وأنا أعتقد أنه كذلك- للتمرد الحالي على الأعراف التقليدية حول السلوك الجنسي، فمن غير المحتمل أن يعمل الجيل الصاعد على

تنظيم سلوكه الجنسي سواء بالعمل القمعي من جانب السلطات العامة أم حتى بالعمل الاختياري على التقشف الجنسي.

إكيدا: إنني أرى الميل إلى الإباحة الجنسية على ضوء آخر. وأرى علتها الحقيقية في إضعاف قوة الحياة الداخلية. والإضعاف أحدثته التأثيرات القمعية للمدنية المادية الحديثة. فروح الحب النابضة بالنشاط والمطلوبة لوضع الجنس في مكانه اللائق من الحياة الإنسانية لايمكن أن تولد من قوة حياتية ضعيفة. وأنا أتفق معك في اعتقادك أنه من خلال فعل الحب يمكن العثور على السبيل إلى التغلب على الوضع الحاضر، ولكنني أرى أنه من الضروري أن نمضي خطوة أخرى ونعلّق الأهمية على الإيمان بقوى الحياة التي تُحدث الحب نفسه إذا كنا نتوقع أن تكون للجهود الروحية نتائج عملية. والسبيل إلى إعادة الإنسانية إلى السلوك الجنسي هو إما التخلص من القوى الخارجية التي تُخمد الروح وإما توسيع القوة الداخلية وتنشيطها وتقويتها لأنها دعامة الحياة وأصلها المولّد. فما الذي يجعل هذا ممكناً؟

توينبي: سيكون العلاج المرجوّ الوحيد للإباحة الجنسية علاجاً إيجابياً. إن الإباحة الجنسية هي التعبير عن فقدان الإيمان والأمل في مستقبل البشر. والعلاج هو بالتأكيد إعطاء الجيل الصاعد هدفاً يكون ملهِماً ومع ذلك ليس طوباوياً. وليست هناك مجموعة معينة من القواعد للسلوك الجنسي مقدسة إلى أبعد حد، ولكن الحياة البشرية تغدو بهيمية إذا لم تحكم العلاقات الجنسية الإنسانية مجموعةٌ من القواعد تعطي الكرامة الإنسانية، ويتميز عملها بأنه عطاء، لهذه الوظيفة التي هي أخطر كل الوظائف الفيزيولوجية التي يشترك فيها الإنسان مع أمثاله من الحيوانات غير البشرية.

الوراثة والبيئة

إكيدا: بالكلام التقريبي، هناك مدرستان لعلم الوراثة: المدرسة الأرثوذكسية التي أسسها مندل ومورغان ومدرسة ليسنكو التي أسسها العالم الروسي الذي يحمل هذا الاسم.

وتحدد المدرسة المندلية الجينات، أي عناصر الانتقال الوراثي، في الكائن الحي نفسه وتعتقد أن أساس الظاهرة الوراثية هو مرور السمات من الآباء إلى الذريّة. والجينات، التي هي مرتّبة في نظام دقيق داخل الكروموسومات التي تحتوي عليها النُّوى الخلوية، تتّبع آلية ثابتة لإحداث الانتقال الوراثي. والبحث الحديث في الكيمياء الحيوية وعلم الأحياء الجُزيئي قد أثبت هذه النظرية. كذلك أظهر علم الأحياء الجُزيئي أن الحامض النووي الديوكسيربي DNA هو العنصر الأساسي في الجينات، وبرهنت أعمال «ج. د. واطسون» و«ف. هـ. ت. كريك» على الطبيعة المركبة لهذه المادة.

أما ليسنكو Lysenko وعلماء الأحياء الروس الآخرون فقد أكدوا دور البيئة في الوراثة. والوراثة، وفقاً لنظريتهم، تكمن في طبيعة الكائنات الحية لتتطلب بعض الشروط الثابتة من أجل حياتها ونموها ولتستجيب لتلك الشروط بطرق معينة. ويُصر العلماء الروس أن الوراثة يجب أن تُفهم بوصفها جزءاً من الشكل الاستقلابي (الأيضي) في الكائنات الحية. وأنا أعتقد أن مقاربة ليسنكو تستحق الاحترام الكبير لمعالجتها الظواهر الوراثية من وجهة نظر العلاقات البيئية. إلا أن نظريته بربط نفسها بالأيديولوجية الماركسية، بعدّها أن البيئة هي المحدّد الوراثي الوحيد وتجاهلها لوجود الجينات تستنزل لعنات النقد على ليسنكو بوصفه عالماً. وبعد موت ستالين دانت البرافدا ليسنكو ومدرسته وعقيدته الجامدة dogma بوصفها عقبة في طريق التطور البيولوجي، مظهرة بذلك أن العلم، حين يُحَرَّف سياسياً بارتباطه بأيديولوجية معينة، لايمكن أن يتقدم طبيعياً. وأنا أعتقد أن العناصر الأساسية في علم الوراثة هي وجود الجينات وكذلك التأثيرات البيئية.

توينبي: أوافق على أن الجينات والبيئة يجب أن تؤخذ في الحسبان لدى أية محاولة لتفسير طبيعة التطور أو الخلق، أو أقلّ من ذلك، تفسير نموذج هذه العملية، أياً من هذين المفهومين قد يظهر أنه أقرب إلى التعبير عن واقع التغير.

إكيدا: إن جهود مدرستي مندل وليسنكو وإنجازاتهما تسمح بمجرد التقدير. ولكن الوراثة لكي تُفهم على نحو أعمق لابد أن تُدرس من وجهة العلاقات المتبادلة بين الكائنات الحية وبيئاتها. ومقاربة كهذه، حين تدمج من دون ريب بحث رجال مثل مندل وليسنكو، سوف تفتح آفاقاً جديدة في الحقل الشامل للوراثة.

توينبي: من المحتمل أن يكون التمييز بين الوراثة والبيئة تحليلاً من تلك التحليلات العقلية لواقع في ذاته لايتجزأ تضطر العقول البشرية أن تقوم بها بسبب الحدود في قدرتها على الفهم. وإقامة شكل معين من الجينات، ينتقل من نموذج معين من النوع إلى آخر بالتناسل، يساوي إقامة مركز لكائن حي يشمل الكون كله. ولاشك أن هذا التوجّه من الكون حول واحد من العدد غير المحدود فعلياً من المراكز الزمانية والمكانية المتنافسة لايمكن إلا أن يكون جزئياً ومؤقتاً.

إكيدا: أتقصد أن أفراد نوع من الكائنات الحية يحاولون أن يجعلوا من أنفسهم مركز الكون؟

توينبي: أجل. إن كل نموذج في النوع يموت. ومع أن آلية تكاثر النوع من خلال وضع ثابت للجينات يضمن استمرار النوع من خلال تعاقب النماذج، فقد يصبح النوع نفسه منقرضاً في آخر الأمر. ومن المحتمل أن العدد الأكبر من أنواع الكائنات الحية التي نشأت حتى الآن منذ الظهور الأول للحياة على هذا الكوكب هو الآن منقرض؛ ولعل الأنواع الباقية على قيد الحياة هي الأقلية الضئيلة. ومع ذلك فخلال المدة القصيرة من الزمن التي يكون فيها كل نموذج مفرد من النوع حياً، فإن هذا الجزء التافه ظاهرياً من الكون هو، بالمعنى الحقيقي، متساوٍ في الامتداد مع الكون بأسره. والمحاولة مبذولة عادة لتنظيم الكون بأسره حول هذا الكائن المفرد بوصفه المركز الكوني، وإلى درجة متناهية في الدقة، فإن كل الكون متأثر حقاً بسعي الكائن الحي إلى إبقاء نفسه حياً. وهكذا فإن بيئة الكائن الحي لا تشتمل على كل الباقي من الكون وحسب بل كذلك على جزء متمم بالفعل للكائن الحي نفسه. والتمييز الذهني بين الكائن الحي وبيئته من شأنه أن يوجد، كما أعتقد، لكي

لايكون له نظير في الواقع في ذاته، على افتراض أن الواقع في ذاته يمكن أن تفهمه أذهان البشر.

إكيدا: إن تفسيرك للكائن الحي والبيئة بوصفهما وحدة غير قابلة للانقسام يتفق مع التعليم البوذي الذي يُدعى «إشو فوني» Esho Funi. والكلمة «إشو» Esho تعني البيئة الكلية «إ» E وقوة الحياة الكلية الكبرى «شو» sho. وبمصطلحات بسيطة تؤكد نظرية «إشو فوني» أنه برغم الوجودين المنفصلين في العالم الظاهري، فالحياة والبيئة واحدة في الجوهر.

توينبي: يبدو أن «إشو فوني» هي التفسير الوجيز لما أظن أنه الوضع الحقيقي. ومحاولة الكائن الحي الأنانية أن ينظم الكون حول نفسه هي شرط حيويته والتعبير عنها. والحياة والأنانية في الواقع هما مصطلحان قابلان للتبادل. فإذا كان هذا صحيحاً فصحيح كذلك أن ثمن الغيرية هو الموت. والغيرية، المعروفة بالمحبة، هي محالة عكس السعي الطبيعي للكائن الحي إلى تنظيم الكون حول نفسه. فالمحبة هي محاولة عكسية، من جانب الكائن الحي، لنذر نفسه للكون بدلاً من استغلال الكون. ويعني بذلُ النفس أو التضحية بالنفس أن يوجه المرء نفسه إلى مركز في الكون ليس نفسه.

إكيدا: إن المشكلات الرئيسة في الدين والفلسفة هي محاولة فهم علاقة الكائن المفرد بالكون ومحاولة ابتكار الطرق لربط الذات الفردية اختيارياً بالكون.

توينبي: تعلن كل الديانات والفلسفات الكبيرة أن الهدف اللائق بكل مخلوق حي هو أن يقهر ويطفىء مركزيته الذاتية الطبيعية- وألا يبالي حتى بنفسه. وتعلن كذلك بالإجماع أن هذا المسعى عسير لأنه ضد الطبيعة، ولكنه في الوقت نفسه هو السبيل الصحيح الوحيد إلى تحقيق الذات، ومن ثم السبيل الصحيح الوحيد لإحراز الرضا الذاتي والسعادة.

وتحقيق الذات من خلال إخضاع الذات والتضحية الذاتية إنما هو مفارقة. فإذا كانت هذه المفارقة صحيحة وصائبة، فإن المحاولة لجعل الكائن الحي الفرد وجوداً منفصلاً عن بقية الكون تكون شاذة من وجهة نظر الكون في كليته، برغم أنها طبيعية من وجهة نظر الكائن الحي الذي يحاول أن يؤكد انفصاله وهيمنته.

ويُظهر كل من المركزية الذاتية (الأنانية) والمحبة (الغيرية) أن الواقع في ذاته- وهو يشمل الفرد المحدَّد وراثياً وبيئته- هو واحد ولا ينفصل. والمركزية الذاتية هي محاولة لإعادة إقامة وحدة الواقع المعطلة مؤقتاً وجزئياً بتوجيه الكون حول كائن حي مفرد من الكائنات. والمحبة هي محاولة لإعادة إقامة وحدة الواقع بالتخلي عن متابعة المركزية الذاتية وإعادة دمج الكائن الحي المفرد في الكون الذي لا ينفصم. وبرغم أن المحبة والتمركز حول الذات متضادان من ناحية الأهداف والأخلاق، فهما يشبه بعضهما بعضاً في أنهما دافعان مجالهما المشترك للعمل هو الكون في كليته. وهذا يدل على أن التمييز الذهني بين الكائن الحي وبيئته معدوم في الواقع بذاته.

إكيدا: حسب مبدأ «إشو فوني» الذي شرحته منذ قليل، فإن الحياة الكونية والقوة و«القانون» المتأصلين فيها تعمل باطراد بغرض التجلي. وينجم عن هذه العملية أن الأجسام الحية تكون متفردة في الوقت الذي تكون فيه البيئة تتشكل.

ويبدو لي أن دراسة الظواهر الوراثية، إذا توبعت بهذه الفكرة بوصفها أساساً للبحث في العلاقات المشتركة بين الأجسام الحية والبيئة قد تؤدي إلى التطورات الجديدة والمهمة.

ويقدم لنا الطب السيكوسوماتي مثلاً مشوّقاً ومماثلاً على طريقة يمكن بها أن يتطور علم الوراثة في المستقبل. ولقد تطور العلم الطبي الغربي الحديث في النموذج الثنائي للمعالجة الجسدية والمعالجة السيكولوجية. إلا أن الطب السيكوسوماتي، بتركيزه على العلاقات المتبادلة بين الذهن والجسم، قد استنبط صورة جديدة كل الجدة للحياة الإنسانية. ويبدو ممكناً أن يقوم علم وراثة جديد بشيء شبيه بذلك بإظهار أن الحياة الإنسانية- التي تنتقل ولا ريب بوساطة الظواهر الوراثية- لابد أن يُفهم أنها تأكيد مباشر للعلاقة بالبيئة.

توينبي: جيد أن يظهر ضمن حدود المصداقية علم وراثة جديد كهذا.

الذهن والجسد

إكيدا: منذ الأزمان القديمة صاغ الفلاسفة واللاهوتيون المفهومات المتنوعة للعلاقة بين الذهن والجسد. والمذاهب الناشئة عن هذه المفهومات كثيرة ومختلفة نوعياً، إلا أنها تندرج جميعاً تحت أحد الصنفين العامين: المادي والروحاني. وقد قدم أتباع كلتا الطريقتين في التفكير الكثير من أجل التطور الثقافي، وأعتقد أن منجزاتهم تستحق تقويماً خاصاً. وعلى سبيل المثال فإن الروحانيين بشرحهم للفضيلة والمحبة قد أسهموا إلى حد كبير في المحافظة على المجتمع البشري إنسانياً حقاً. ووضع الماديون من جانبهم الأساس لتكوين العلم الحديث وتطويره.

ومع ذلك لا أستطيع أن أعتنق أية مقاربة من دون تحفّظ. فبرغم أن الماديين يقرون بالوظائف الروحية للإنسان، بعدّهم الجسد المادي المصدر الأصلي للكائن، فإنهم يميلون إلى أن يروا الحياة نفسها مادية بطبيعتها. يضاف إلى ذلك أنني ولو كنت أتفق مع الروحانيين في أن العقل والفكر والرغائب والوظائف الذهنية الأخرى هي أسس الطريقة الإنسانية في الحياة، فأنا لا أستطيع أن أؤيد الفلسفة القائلة بأن السمات المادية في الحياة الإنسانية والرغائب البشرية المرتبطة بالمادة محتقرة. ويبدو أن الماديين والروحانيين لا يتابعون إلا وجهاً واحداً من المسألة ويخفقون في فهم العلاقة بين الروح والجسد.

توينبي: أوافق أنه ليست المادية ولا الروحانية هي التفسير المُرضي للواقع إذا عُدّت كل منهما التفسير الحصري. فالمادة لايمكن أن تُفهم بلغة الروح، وبالعكس لايمكن للروح أن تُفهم بلغة المادة. وكلاهما لايكون ممكناً للفهم إلا بلغة الوحدة التي تشملهما. وليس بميسورنا أن نفهم هذين المظهرين ضمن هذه الوحدة النفسية الجسدية إذا لم نستطع أن نختصرهما إلى وحدة ممكنة الفهم عقلياً.

إكيدا: أعتقد أن العلاقة بين الجسد والروح قد عبّر عنها على أفضل وجه في المفهوم البوذي «شيكيشين فوني» Shikishin Funi. وكلمة شيكي Shiki تمثل كل ظواهر الحياة التي يمكن فهمها بمناهج البحث العلمية أو الكيميائية الفيزيائية.

وبكلمات أخرى، فإن «شيكي» هي وجه الحياة المادي أو الظاهري. وتشير «شين» Shin إلى كل وجوه الحياة المفهومية المتعددة وأنواع النشاط الروحي الكثيرة التي لايمكن فهمها بالمناهج الكيْميائية الفيزيائية. و«شين» تتضمن العقل والفكر والرغائب التي هي موضوع البحث عند الروحانيين. وهذه السمات هي في التعاليم البوذية منفصلة ومتحدة في الوقت نفسه.

وليست «شيكي» أشد أساسية من «شين» ولا العكس. وهما تمارسان سلطات فعلية بوجهيهما المفردين، ولكن الحياة لا تتجلى في أصدق شكل لها إلا عندما تصبحان وجوداً حياً واحداً. والمبدأ البوذي شيكيشين فوني (فوني funi تعني غير قابل للانقسام) يفسر الحياة بلغة وحدة وجهي الحياة: العناصر القابلة للتفسير باللغة العلمية والعناصر الأخرى التي هي جزء من التيار التحتي الأعمق والتي تقوم عليها كل ظواهر الحياة. والمادية لا تشغل نفسها إلا بعالم «شيكي»، والروحانية لا تشغل نفسها إلا بعالم «شين».

توينبي: مادام ليس في مقدورنا إلا أن نحلل الوحدة الحقيقية افتراضاً، بالرغم من أنها غير مفهومة عقلاً، لهذين المقوِّمين المتباينين ظاهراً، فأنا أفترض أن مفهوم «شيكيشين فوني» هو أدنى اقتراب ممكن من فهم الواقع في ذاته.

إكيدا: في السنوات الأخيرة اقترب الطب السيكو سوماتي (النفسي الجسدي) والنظريات التي هي كنظرية «مدِلد بوس» Medald Boss، الذي يبحث في التفاعل بين النشاطات الذهنية والمادية في الحياة الإنسانية من المبدأ البوذي «شيكيشين فوني». إلا أن البوذية تنطوي في تعاليمها على ما هو أكثر من ذلك بتفسيرها أن الطبيعة الأساسية للحياة الظاهرية مرتبطة بالحياة الكونية. وأنا أعتقد أنه ليس بالإمكان أن نتخطى مجرد إدراك الوحدة الروحية والمادية وأن نوجه العلاقة التي لا تنفصم بين الجسد والذهن نحو خلق نوع جديد من الحياة إلا إذا فهمنا أن الحياة الإنسانية جزء من مجرى الحياة الكونية.

تويني: أنا أعتقد أن الـ «شيكيشين فوني» التي تتجلى في كل نوع من المخلوقات الحية على هذا الكوكب، أو في سواه، إنما هي جزء من مجرى الحياة الكونية. وكما كنتُ قد قلت فإن كل كائن حي مفرد متساوٍ في الامتداد ومن ثم متماثل مع الكون برمته. وأعتقد أن القول الهندوسي «تات تفام أسي» Tat tvam asi ومعناه أن الفرد هو الكون- يعبّر عن الحقيقة حول العلاقة بين الكائن الحي المفرد والواقع الجوهري.

ما تحت الشعور

إكيدا: في دراسة الذهن البشري، كانت العمليات الذهنية الشعورية- وهي الإدراك الحسي، والتفكير، والإرادة- موضوعات للتأمل الفلسفي مدة طويلة. وبرأيي أن كل الفلسفات الغربية مبنية على دراسة الوعي. إلا أن الوعي هو مجرد جزء من الحياة الإنسانية.

تويني: أجل، أوافقك؛ فالوعي ليس إلا السطح الظاهر للنفس. إنه كالقمة المرئية من جبل جليدي، جسده محجوب.

إكيدا: ولهذا أعتقد أن الصورة الكاملة للنفس الإنسانية وللحياة مستحيلة مالم ينصرف الانتباه إلى عالم ما تحت الشعور Subconscious (= اللاشعور unconscious) الكامن وراء الأعمال والأفكار والرغائب البشرية.

تويني: إن ماتحت الشعور هو مصدر الحدوس التي بوسعها أن توحي بالفكر العقلي ولكن لايمكن الوصول إليها بالعقل مادام العقل يقتصر في نشاطه على المستوى الشعوري. ومن الملاحظ أن بعض المكتشفات العلمية التي يمكن أن تتم، والتي تمت أخيراً، وعُبّر عنها بالمصطلحات المنطقية وتحققت منها التجربة قد أحدثتها أصلاً الحدوس غير المنطقية وغير المبرهن عليها التي تدفقت إلى الوعي من «ماتحت الشعور».

إكيدا: أجل، إن المكتشفات العلمية العظيمة، كمُبدَعات الفنانين العظام، هي في أكثر الأحيان نتيجة الحدس الروحي.

توينبي: مما لاشك فيه أن ماتحت الشعور هو ينبوع الشعر والتبصّر الديني. وهو إلى ذلك مصدر كل الانفعالات والدوافع. والأحكام الأخلاقية التي نُصدرها على مستوى الوعي تميز بين الانفعالات والدوافع الجيدة والرديئة. وكلما أفلحنا في التعمق في ما تحت الشعور الذي ننقله إلى وعينا اتسع مدى سيطرتنا الشعورية على انفعالاتنا ودوافعنا. والسيطرة الشعورية تتيح لنا التغلب على منتجات ما تحت الشعور التي قررنا أنها سيئة وتشجيع منتجاته التي قررنا أنها جيدة.

وأنا لذلك أعتقد أنه من أكبر الأهمية للصالح الإنساني أن نستكشف الأعماق اللاشعورية في النفس البشرية لنُخضع الكثير من هذه الانفعالات والدوافع للسيطرة الشعورية الكاملة ما أمكننا ذلك. إن هذا نشاط روحي مجزٍ، ولكنه إلى ذلك نشاط صعب. فما تحت الشعور يشبه رب البحر الأسطوري الإغريقي «بروتيوس». إنه يحاول أن يتملص من السيطرة، ويستاء من السيطرة عندما يخضع لها، ويملك وسيلة بارعة لأخذ ثأره من الوعي لأنه تحكّم به ولفك ارتباطه به حين تتم السيطرة عليه.

إكيدا: إن أول إنسان استخدم مناهج العلم الطبيعي لاستكشاف ما تحت الشعور هو عالم النفس العمقي زيغموند فرويد. ومن الطبيعي أنني أقدر تقديراً كبيراً عمله وعمل الآخرين في النصف الأخير من القرن التاسع عشر. ولكن حتى في الأزمان القديمة، كان العلماء البوذيون قد بحثوا في عمق النفس الإنسانية تحت مستوى الوعي.

توينبي: أوافق على أن اكتشاف الأعماق ما تحت الشعورية للنفس وسبرها، اللذين لم يبدآ في الغرب إلا حديثاً في زمن فرويد، قد سبقت إليهما الهند على الأقل في زمن البوذا ومعاصريه الهندوس، وذلك يعني أنه على الأقل قبل /٢٤٠٠/ سنة من فرويد. والمحاولة الغربية الحديثة لاستكشاف ما تحت الشعور والسيطرة عليه لم تتخط المرحلة القديمة الساذجة والفجة. وتابع الهندوس والبوذيون هذا البحث مدة أطول وقطعوا شوطاً أكبر. وينبغي للغربيين أن يتعلموا

الكثير في هذا المجال من التجربة الهندية والآسيوية الشرقية. وفي الكتب والمقالات التي نشرتها، جذبت انتباه قرائي الغربيين مراراً وتكراراً إلى هذه الحقيقة التاريخية، بوصفها جزءاً من محاولتي المستمرة مدى الحياة أن أساعد الإنسان الغربي الحديث على التخلص من اعتقاده الخاطىء المضحك أن الحضارة الغربية قد جعلت نفسها متفوقة على كل الحضارات الأخرى بسبْقها لها.

إكيدا: إنني أفهم هذا بوضوح وأحترم جهودك المخلصة في هذا الاتجاه. فهناك مفكران بارزان في المدرسة الهندية الفيجنانا قادا Vijnanavada للفلسفة، وهما أسانغا Asanga وفاسوبندهو Vasubandhu (كلاهما من القرن الرابع الميلادي)أضافا مفهومات جديدة إلى الحواس الست المعروفة حتى ذلك الحين. فقد كانت الحواس الست التقليدية هي البصر، والسمع، والشم، والذوق، واللمس، والحاسة السادسة التي تضبط وظائف الحواس الخمس الأخرى وتوحدها. والمفهومان الإضافيان اللذان قدمهما هذان المفكران الكبيران هما القدرة على الاستنباط بالتفكير العميق «ماناس- فيجنانا» manas-vijnana والقدرة على التبصر العميق في طبيعة الحياة «ألايا- فيجنانا» alaya-vijnana. والحاسة السابعة، وهي القدرة على الاستنباط، تتضمن التفكّر العميق؛ وفي هذه المقولة يندرج قول ديكارت: «أنا أفكر؛ فأنا موجود». وقد تابع المفكرون الغربيون هذه المقولة إلى نقاط بعيدة؛ أما فاسو بندهو فقد مضى أبعد من ذلك ليكتشف الحاسة الثامنة التي بها كان قادراً على أن ينظر بعمق أشد ومن غير وهم في طبيعة الحياة الإنسانية. وتشيهي chih-i من الصين (من القرن السادس للميلاد) بتطويره فكر فاسو بندهو استنبط حاسة تاسعة هي «أمالا- فيجنانا» amala-vijnana التي تصل إلى الوجود الروحي الجوهري الذي ينشط كل العمليات السيكولوجية الأخرى. وقد أصبح فكره البذرة التي منها نمت بوذية تيين- تاي T'ien-t' ai. لقد ألمعتُ باختصار إلى هؤلاء الرجال لأظهر أن المفكرين البوذيين حاولوا منذ الأزمان القديمة أن يفهموا المناطق العميقة في الحياة وراء عالم الوعي.

توينبي: لاشك أن جهود هؤلاء الرجال قد أدت إلى أهم النتائج، ولكنني أعتقد أنه حتى السطح الشعوري للنفس، الذي هو نسبياً ممكن الفهم، ليس بالمقدور فهمه بشكل كامل وصحيح مالم نره مجرد جزء من كلٍّ نفسي لا يُجتزأ تهيمن فيه الأعماق ما تحت الشعورية على السطح الشعوري بمقدار ما تكون هذه الأعماق ما تحت الشعورية غير مفهومة أو مجهولة. والقيمة في نقل هذه الأعماق ما تحت الشعورية، أو على الأقل الطبقات العليا منها، إلى الوعي هي أننا حين نغدو شاعرين بها نتمكن من السيطرة عليها، بدلاً من أن تسيطر علينا دون أن ندرك.

أنا أعتقد أن الفيلسوف البوذي الهندي فاسو بندهو والفيلسوف البوذي الصيني تشيهي قد اخترقا، بوعيهما، الطبقات الدنيا لما تحت الشعور (إن الكلمة المكانية «الدنيا» غير وافية وقد تكون مضللة، ولكن المفردات المكانية، المستخدمة استعارياً، هي المفردات الوحيدة التي لدينا لوصف الظواهر النفسية). وأعتقد كذلك أن الطبقة الأساسية في الأغوار ما تحت الشعورية من النفس الإنسانية تتماثل مع الواقع الجوهري الذي يشكل أساس الكون برمته.

إكيدا: أظن أن الواقع الجوهري الذي تحدثتَ عنه والكامن خلف الكون يتفق مع ما يسميه الفكر البوذي قوة الحياة الكونية، التي هي مصدر كل الظواهر في الكون.

ولكنني لكي أنتقل إلى مستوى أشد ملموسية، أود أن أسألك عن رأيك في علوم المناهج المستخدمة في استكشاف الظواهر النفسية. فقد كان سبر هذا الحقل الخاص من ذهن الإنسان يحفزه ما قدمه ونماه التحليل النفسي الفرويدي وعلم النفس العمقي.

ومن الممكن أن تصنَّف الفروع المتعددة من علم النفس تقريباً في مجموعتين. إحداهما علم النفس الشعوري، الذي يعالج المستوى الشعوري للنفس الإنسانية. الأخرى هي علم النفس العمقي، الذي يعالج المستويين الشعوري وما تحت الشعوري ولكنه يستثني كل الظواهر غير القابلة للتحقيق الموضوعي.

توينبي: إن الدراسة الغربية الحديثة للنفس الإنسانية أحدث بكثير من الدراسة الغربية للوجه المادي وغير الحي من العالم الظاهراتي. ولقد كان المنهج العلمي الغربي المكشوف بطريقة مناسبة لدراسة الوجه المادي للظواهر ناجحاً إلى درجة مدهشة ضمن مجاله. وأصبح اعتباره كبيراً لأنه طُبّق دون مناقشة على دراسة الوجه النفسي للظواهر عندما بدأ الغرب، أخيراً، بدراسة هذا الوجه أيضاً. وكما قلنا، فإن البوذيين والهندوس بدؤوا بدراسة النفس في الهند قبل الأوربيين بزهاء /٢٤٠٠/ سنة، وفي الهند لم يسر البحث على خط الدراسة السابقة الناجحة المبرهن على سلامتها للوجه المادي للظواهر. وتبدو لي المقاربة الهندية غير المادية لدراسة الظواهر النفسية واعدة أكثر. فالمحاولة الغربية الحديثة لإظهار علم نفسي على خط العلم المادي القائم من قبل قد تضع العلم النفسي في خطر أن يضلله التشابه الزائف. ولعل دراسة الظواهر النفسية تكون أقرب إلى الحقيقة إذا تجلّت، بالطريقة الهندية، على خط مستقل لها يتلاءم مع طبيعة هذا الموضوع النفسي المدروس.

إكيدا: هذا صحيح بالتأكيد. فالمستويات العميقة من الحياة الإنسانية تختلف جوهرياً بطبيعتها عن التجليات السطحية. فهي تتجاوز الزمان المكان، ولهذا فإن المحاولات لقياسها بالمعايير المكانية والزمانية العادية من المحتمل ألا تجعلنا نقترب كثيراً من الطبيعة الحقيقية لقوة الحياة نفسها. ومن ثم، كما قلتَ، يبدو أن المنهج الهندي في الاستبطان من الممكن أن ينتج معرفة أصح من محاولات التخمين حول الظواهر النفسية ذات المستوى العميق على أساس المناهج المستخدمة في تحليل الظواهر الشعورية.

لقد ألمعتُ باختصار إلى التيارين الرئيسين في الدراسة السيكولوجية الحديثة، إلا أنه في السنوات الأخيرة ظهرت عدة مدارس فكرية جديدة وحاولت أن تتخطى حدود علم النفس التقليدي. ومن هذه التيارات علم نفس الخوارق parapsycholo-gy، الذي يركز على البحث في الظواهر الخارقة للطبيعة: التخاطر، والتخاطر عن بعد، والاستبصار، وعلم الحركة النفسي، وبعد النظر. وعلى حين أن بعض

التجارب قد خضع للاختبارات التي أجراها علماء أحياء الضمير، فإن الكثير مما سمي تجارب ناجحة لم يكن أكثر من حِيَل. ومن الممكن أن يُفسَّر بعض الظواهر الخارقة للعادة بشكل كامل بمجرد التنقيب عميقاً في الطبقات ما تحت الشعورية، من غير أن ننسبها إلى الوظائف الإدراكية المزعومة الخارجة عن نطاق الحواس.

توينبي: لاريب أنه كان ثمة نصيب وافر من الخداع في التجارب الغربية الحديثة في إنتاج الظواهر النفسية وملاحظتها. ومن المحتمل أن الخداع أسهل في البحوث النفسية منه في البحوث المادية. ومهما يكن، فأنا أعتقد أن الأكثرية من الممثلين والملاحظين قد قاموا بعملهم بحسن نية، حتى في الأحوال التي لم تكن فيها تفسيراتهم للظواهر مقنعة. وأظن أن هذا لا يصح على الاستكشاف الغربي الحديث لما تحت الشعور وحسب بل كذلك على اليوغا الهندية والشامانية السيبيرية.

إكيدا: بقطع النظر عن أحوال الخداع والخروج عن الموضوع، فقد وجدت ظواهر لايمكن أن تفسَّر إلا بالرجوع إلى شيء خارق للعادة. ومن الخطأ نبذ علم نفس الخوارق بكليته. فالتنويم المغناطيسي، الذي كان يعدّ حيلة، لا علماً، قد برهن على أنه منهج قوي في العلاج النفسي. ولاشك أن نظريات علم نفس الخوارق يجب أن تخضع على الدوام لاختبارات التحقق الصارمة.

وهناك مدارس فكرية أخرى، متقدمة على علم نفس الخوارق في الاتجاهات السائدة في البحث السيكولوجي، هي الروحانية، التي تدرس الوجود المزعوم للروح. والروحانية بانفصالها الكامل عن العلوم الوضعية قد تطورت إلى ما يسمى بالإيمان الديني. ما هي آراؤك في هذه المقاربات لعلم النفس الإنساني؟

توينبي: إنني أؤمن أن كل الظواهر القابلة للملاحظة هي ظواهر طبيعية. وكما أرى، فإن الظواهر الخارقة للطبيعة التي هي موضوع لما يسمى الدراسة الباراسيكولوجية هي في الحقيقة ظواهر طبيعية من أنواع إما نادرة وإما شائعة ولكنها أُهملت في الغرب حتى فترة قريبة. وأنا بنفسي كنت شاهداً مباشراً على أن الاتصال التخاطري هو، كما أعرفه، حقيقي. وأنا أفترض أن كل الكائنات الحية

يتصل بعضها ببعض تخاطرياً، وأن البشر حتى بعد اختراع الكلام البشري قد استمروا في الاتصال بعضهم ببعض تخاطرياً بالإضافة إلى كلمة الفم أو الكتابة.

إكيدا: إن النتائج حول هذه الظواهر الخارقة للعادة مهمة، ومن ثم مطلوبة. إلا أن الإفراط في الثناء عليها بوصفها نتائج صوفية لنوع ما من القوة الاستثنائية من الممكن أن تكون له عواقب وخيمة. أولاً، إنها قد تسبب الفهم الخاطىء أو الممارسة المخادعة. ثانياً، والأسوأ، هو أنها قد تسد الطريق على اكتشاف المعرفة الموثوقة والدقيقة حول هذه الظواهر. ولكن إذا خضعت الأفكار والنتائج في كل هذه المسائل للنقد الصارم بشدة، فإن كل بحث قد يصبح مخزياً. وهذا قد يُفضي إلى خنق القدرات والإمكانات الإنسانية غير المكتشفة حتى الآن.

لقد قلتَ إن الظواهر التي تُدعى خارقة ذات طبيعة عادية. وأنا أتفق معك إلى هذا الحد. فعندما يُكتشف خيط السبب والنتيجة في الأشياء التي يُعتقد اليوم أنها خارقة للعادة بمصطلحات نتائج الاختبارات الباراسيكولوجية، فإن تلك الأشياء نفسها من المحتمل أن تعد عادية. ويقدم عالم الحيوانات أمثلة متعددة على القوى التي هي في ظاهرها خارقة للعادة- غرائز العودة إلى الموطن عند بعض الطيور والقدرة على اجتياز المسافات الكبيرة في الهجرة- التي فسّرها العلم بوضوح الآن. وإذا خضعت الظواهر الخارقة للعادة للعلم والملاحظة الحذرة والتجريب فإنها وعلى نحو مشابه قد تكون قابلة للتفسير أيضاً.

وقد تم الكثير من الاتصال بين المقاصد والأفكار بالكلمات، ولكن هناك أمثلة لا تستخدم فيها الكلمات، والشرقيون يعلقون أهمية كبيرة على الاتصالات بين السمات الروحية للبشر. وهذا النوع من الاتصال (وهو يسمى باليابانية إيشين- دنشين ishin-denshin) لا يتم بعون من الكلمات. وأفترض أن هذا يماثل ما تعنيه بالتخاطر. ويبدو لي أن الطرق الخاطئة في تنمية هذه القدرة الإنسانية الخفية- أو ربما ليس في تنميتها أبداً بل في السماح باحتقارها وتركها تضمر- قد منعها من أن تظهر مفهومة كما يمكن أن تكون.

حدث ما يشبه ذلك في حالة الحدس. ففي أكثر الأحيان يكون الثناء على الحدس أقل بشكل واضح منه على العقل، وكأمثلة التخمينات الحدسية الخاطئة التي تصبح معرفة عامة يُرفض تصديق الحدس نفسه. وما دامت العملية التي يجري بها الحدس غير واضحة فإنه يُدان بسرعة بوصفه غير علمي. إلا أن الموقف الذي يدينه يشجع على خطر إرغام المرء على الاعتماد الكلي على العقل وبهذا النحو يضحي بقدراته الحدسية.

والوعي ذو المستوى العميق يتجاوز العقل ومن الممكن أن يعمل بقدر كبير من الرهافة والسرعة والدقة. وبرغم أن هذه القدرة متأصلة في الحياة نفسها، فإن التطور الحضاري للجنس البشري قد أضعفها. والنتيجة أن الإنسان أخذ يعتقد أنه يستطيع أن يؤدي دوره على نحو مُرض ولو كانت قدراته الشعورية العميقة خامدة. وبكلمات أخرى، فإن الوعي البشري السطحي، ولاسيما العقل، قد قمع الوعي الإنساني الأعمق.

توينبي: هناك ميل لدى القدرة القديمة إلى الضمور عندما تلحق بها قدرة جديدة. وهذا مؤسف، لأن القدرة الجديدة نادراً ما تؤدي كل وظائف القدرة القديمة، مع أنها قد تؤدي بعض وظائف القدرة القديمة بشكل أكثر فعالية ومن الممكن كذلك أن تؤدي وظائف جديدة لم تكن تؤديها القدرة القديمة ولم تستطع ذلك. وعلى سبيل المثال، فإن القدرة على التذكر تضعف عند الشعوب التي أصبحت متعلمة، ولعل معرفة القراءة والكتابة تشكو كذلك من استخدام الإذاعة والتلفزيون وسيلتي اتصال. وعلى النحو نفسه، أعتقد أن ما تحت الشعور قد ضمر عند البشر ببلوغهم الوعي، الذي أتى معه بالعقل والثقافة.

وبوسعنا أن نرى العملية نفسها في مجال تكنولوجيا الاتصالات. فالأقنية قد ارتبك عملها بالسكك الحديدية، والسكك الحديدية بالطرق العامة للإكسبريس، والسفن بالطائرات، والخدمات البريدية بالهواتف. وبالرغم من ذلك لا تؤدي الوسائل الجديدة كل وظائف الوسائل القديمة التي قضت عليها. ويبدو التقدم في المجالين المادي والروحي يرتفع على حساب الخسارة التي نتحملها باستياء.

العقل والحدس

إكيدا: إن العقل والحدس يتمم أحدهما الآخر وذلك أن العقل يفترض مسبقاً وظيفة الحدس، على حين أن الحدس يصححه ويوضحه العقل. وتأدية ملكة العقل وظيفتها بنحو متكرر قد تنظم وتوضح الحكمة المكتسبة من خلال الحدس. وبينما يتبنى العقل الطريقة التحليلية عموماً فيحلل الموضوعات المعقدة إلى عناصرها الأساسية البسيطة، يدرك الحدس الموضوع في كليته وينْفذ مباشرة إلى طبيعته الماهوية. وبرغم أنه قد يبدو أن هذين الاثنين يعارض أحدهما الآخر، أعتقد أنهما وجهان للحكمة الإنسانية وثيقا الارتباط بعضهما ببعض وأن لهما تأثيراً رفيعاً في الطبيعة الإنسانية.

توينبي: إن معطيات الإدراك الحسي هي المادة الأولية للفرضيات العلمية. والفرضية هي التفسير التجريبي لهذه المعطيات. وهي بحاجة إلى أن يتبعها التحقق. وهناك اختباران للتحقق، وكلاهما يجب أن يُستخدم. ويتم الاختبار الأول بالعقل. أتتساوق الفرضية الخاصة التي نحن بصددها مع الفرضيات الأخرى، وبوجه عام مع المجموعة الكلية للمعرفة المقبولة سابقاً؟ ويتم الاختبار الثاني بالمقاربة مع مجموعة الظواهر التي افتُرضت بها الفرضية. أتفسر الفرضيةُ هذه الظواهر تفسيراً مُرْضياً؟ أم أن بعضها يتعارض معها؟ من الواضح أن الفرضية لاتَثْبُت صحتها بشكل حاسم ونهائي. وهذا واضح لأننا لا نستطيع أن نوقن أن عملية جَرْدنا لأية زمرة من الظواهر كاملة. ولعلنا ندرك في أي وقت في المستقبل أنه قد فاتتنا ظاهرة ضمن هذه الزمرة لم نكن قد لاحظناها من قبل. وقد يثبت أخيراً أن الظاهرة الملاحَظة حديثاً متعارضة مع التفسير الافتراضي لهذه الزمرة الخاصة من الظواهر ذلك التفسير الذي كان مقبولاً حتى ذلك الحين. والحالة المتمردة الوحيدة كافية لتكذيب التفسير الافتراضي لمجموعة الظواهر التي تنتمي إليها هذه الحالة.

ما مصدر الفرضيات؟ إنها لا تقدمها إلينا معطيات الإدراك الحسي. فالفرضيات ليست معلومات؛ إنها تعليلات للمعلومات. ولا الفرضيات يقدمها

إلينا العقل. فالملكة العقلية تمتحن الفرضيات وتنقدها، ولكنها لا تُحدثها. والعقل لايمكن له أن يبدأ العمل إلا إذا أصبحت لديه فرضية يدرسها. والعقل والإدراك الحسي يعملان على المستوى الشعوري للنفس. وفرضياتنا يقدمها إلينا الحدس، الذي يتدفق إلى الوعي من الأعماق ما تحت الشعورية. والوعي يستقبل الحدس من «ما تحت الشعور». والعقل والإدراك الحسي كلاهما غير خلاق. فالنشاط الإبداعي للنفس الإنسانية حدسي، ومصدره ما تحت الشعور.

إكيدا: ما كنت تقوله بوضوح شديد يفسّر نشاطات المبدعين الروحيين العظام في العالم سواء منهم العلماء أم الزعماء الدينيون. فالحدس وحده هو الذي يوفر التبصّر في الحقول التي لا يستطيع أن ينفذ إليها العقل. ولكن لعل الحدس بسبب طبيعته الذاتية يمكن له، ولو أخطأ مرة، أن يؤدي إلى الرضا الذاتي. فلابد من التحقق من صحة الأمور المدركة حدسياً بالمعرفة العقلية. والخطوة الأبعد من ذلك هي أن نرى أننا نكتسب الإدراك على مستوى جديد عندما يتمم العقل والحدس أحدهما الآخر. ويمكن لنا أن نطلق على هذا الإدراك الحدس العقلي أو العقل الحدسي.

وأحوال بعض المفكرين العظام في ميدان الفيزياء توضح وجهة نظري. فقد حدثت نظرية أينشتاين في النسبية واكتشاف نيوتن لأفعال الجاذبية نتيجة الحدس العبقري. ولكن في كلتا الحالتين كان التأمل العقلي الكبير تسبقه اللحظة الحدسية. ومن المحال أن نتعامل مع التبصّرات العظيمة لمثل هذين الرجلين كما نتعامل مع الأفكار المتألقة التصادفية التي نحن جميعاً نعيشها من وقت إلى آخر. ومن وجهة نظر الطرف الثالث تظل الحقيقة التي تصل من خلال الحدس فرضية يجب إثباتها. ولكنها من الواضح ليست حالة الإنسان الذي وصل إلى الحقيقة الحدسية نتيجة الفكر العقلي المركز. وما أقصده هو: أن الحدس الذي يعمل في أحوال من هذا النوع ليس حدساً تصادفياً بل ما دعوتُه الحدس العقلي.

توينبي: إنني أفهم وجهة نظرك وأعتقد أنها حسنة التناول. ولكن علينا أن نتذكر أن كلاً من المستوى الشعوري والمستوى ما تحت الشعوري يتوسع على

المستوى الأفقي بين البشر وحتى في مجتمعات بكاملها. ولأن الإدراك الحسي والعقل يعملان على المستوى الشعوري فإن البشر المختلفين قادرون على أن يقارنوا بين الملاحظات حول ما يدركونه والملاحظات حول كيف يفكرون. إن بوسعهم الوصول إلى أوصاف مشتركة للظواهر ونتائج مشتركة من تفكيرهم. ونحن ندعو هذه الأوصاف والنتائج المشتركة موضوعية، ونقصد بذلك أنها ليست آراء وأفكاراً خاصة مرتبطة بفرد مفرد ولذلك تختلف عن الآخرين الذين لا يشتركون معه فيها وكذلك عن بقية البشر. ولكن ليست لدينا وسيلة لمعرفة أن هذه المحتويات المشتركة للأذهان الشعورية موضوعية بمعنى أنها انعكاسات ذهنية حقيقية ودقيقة للواقع في ذاته. فقد تكون مجرد هلوسات جماعية.

وبعض الحدوس ذاتية بمعنى أنها خاصة بفرد معين، وقد لا تكون هذه الحدوس الفردية مقنعة للآخرين. وليست هذه الحدوس بديهية لكل ذهن، ولكنها برغم ذلك قد تكسب المهتدين. والحدوس الفردية عند العلماء والشعراء والرائين الدينيين هي من هذا النوع. ولكن بمقدار ما تُستكشف يظهر ما تحت الشعور متألفاً من عدد من الطبقات النفسية المتميزة. وهناك تبدو طبقة، تحت مستوى الحدس، فيها يشكل ما تحت الشعور الأساطير التي هي من النوع الذي وضعه ك.غ. يونغ في زمرة «الصور الأصلية» primordial images. وهذه الأساطير هي، كعملياتنا الذهنية على المستوى الشعوري، مشتركة في كل البشر. وتصل الصور الأصلية المتماثلة إلى السطح في شعائر الكثير من الشعوب وفولكلورهم، وكذلك في حبكات المسرحيات والروايات الممتعة التي يكتبها ممثلو حضارات مختلفة في أزمنة وأمكنة مختلفة. والصور الأصلية تحمل شحنة عالية من النشاط النفسي ولها نفوذ كاسح. وهي أحياناً تتغلب على المشيئة الشعورية وتحمل الناس على أن يعملوا بطرق هي على النقيض من مقاصدهم المدروسة.

إكيدا: أظن أن «الصور الأصلية» عند يونغ هي ما يطلق عليه في بعض الأحيان «الذهن الجماعي»، الذي يعني أنه في عمق الأقسام الداخلية من الذهن في

كل إنسان يوجد مستودع من الخبرة التي أودعت فيه خلال العصور منذ الظهور الأول للبشر. فهذه التجارب مشتركة في كل الشعوب، ولو أنها تظل محجوبة على وجه العموم.

ولعله برغم أنه من المأمون أن ننسب الدين إلى حقل الحدس، فإن الدين الذي لا يؤيده إلا الحدس يصبح غير مقنع. ولايمكن للمعرفة الحدسية للدين أن تكون لها حياة واقعية إلا إذا أضاءها نور العقل. وبهذا المعنى فأنا ألحّ أن الحدس ينبغي أن يكون حدساً عقلياً. وكذلك فلأنني أؤمن بأن العقل يجب أن يدعمه الحدس ألح على الحاجة إلى النوع الحدسي من العقل.

توينبي: أعتقد أن العلم والدين يستمدان الحدوس من المستوى الفردي والمستوى الشامل لما تحت الشعور. وفي هذه النقطة تكون فرضيات العالِم قريبة من تبصّرات الرائي الديني، بيد أن العلماء أشد صرامة من الرائين في إخضاع حدوسهم للاختبارات في مجال الوعي. والراؤون أشد رغبة في تقديم الإجابات الدوغمائية عن الأسئلة الجوهرية حول طبيعة الكون ومغزى الحياة الإنسانية. وهذه الأسئلة الجوهرية، التي يطرحها جُلّ البشر في مرحلة أو أخرى من حياتهم، لايمكن أن يُجاب عنها إجابات قابلة للتحقق. فهذا فوق طاقة الأذهان البشرية. ومع ذلك فإن هذه الأسئلة الجوهرية تطرح نفسها لأذهاننا بأشد الإلحاح وتتطلب الإجابة بأشد الإصرار. والإجابات التي يقدمها الراؤون الدينيون دوغمائية بمعنى أنها غير قابلة للتحقق. (إن المعنى الأصلي للكلمة الإغريقية «دوغما» dogma هو الرأي خلافاً للحقيقة المدركة والمعترف بها على نحو مشترك).

والعلماء يحصرون أهدافهم في ملاحظة الظواهر، والسعي إلى تعليلها عقلياً، ومحاولة اختبار أحكامهم. والدين خلافاً للعلم يقدم للبشر خريطة لعالم تكتنفه الأسرار فيه أدركنا الوعي وفيه علينا أن نجتاز حياتنا. وبرغم أن هذه الخريطة تخمينية فإننا لا نستطيع أن نقوم بعمل من دونها. إنها ضرورة للحياة. هي ذات أهمية عملية لنا أكبر بكثير من معظم تقارير العلم المختبرة والمشهود بصحتها حول

الجزء بالغ الصغر من الكون الذي يمكن لنا الوصول إليه من أجل التحري العلمي. ولاشك أن العلم كذلك ضرورة للحياة، ولكن العلم الذي لاغنى عنه هو الابتدائي. وقد أدت الملاحظة العلمية والاستنتاج إلى صنع الأدوات الحجرية. وكان العلم الابتدائي كافياً لضمان بقاء نوعنا. أما التقدم العلمي اللاحق الهائل فقد كان غير ضروري لهدف البقاء، وقد ينتهي حقاً إلى التدمير الذاتي للبشر.

إكيدا: إن الدين والعلم في المرحلة الحاضرة من التاريخ البشري هما، كما تقول، ضرورتان للحياة. ولأنهما مطلوبان ينبغي ألا يتعارضا. وفي الحقيقة يجب أن يتأسس العلم على الدين، والدين يجب أن يتضمن المعقولية العلمية. وأنا على إيمان راسخ أن تحقيق الانسجام بين العلم والدين سيكون له أثره الإلهامي في كل البشر. وفي هذا السياق أعتقد أن كلمات ألبرت أينشتاين- «العلم من غير دين أعرج، والدين من غير علم أعمى»- هي ذات أهمية اليوم أكبر مما كان لها حين قالها.

توينبي: ليس العلم والدين في حاجة إلى أن يتنازعا ولا ينبغي لهما. إنهما طريقتان متكاملتان للاقتراب من الكون ذهنياً لكي يكونا على مستواه. وممنوع على العلم أن يتعدى على مجال الدين. وهو لم يستطع أن يقترف هذا التعدي من غير أن يتخذ آراء دوغمائية غير قابلة للتحقق يسفّه بها نفسه بإهماله لإجرائه المتميز للتحقيق. وقد قام الدين في بعض الأحيان بالتعدي على حقل العلم ولكن كان عليه أن يتراجع حين ادعى العلم ملكيته. ولكن هذا التراجع قد ترك المجال الخاص بالدين سليماً.

إكيدا: إن الدين والمقاربة الحدسية هما من أجل خير البشر. ونحن علينا أن ننبه كل البشر على تحقيق قيمتهم الجوهرية. فإذا أخذنا على عاتقنا هذه المسؤولية أمكن لنا أن نستكشف العلاقات المتكاملة بين الدين والعلم من أجل إيجاد سبيل جعل الدين أيسر وصولاً إلى كل الناس.

وكما أشرتَ فإن الرائين الدينيين أكثر استعداداً للاعتماد على الحدس وحده ولإعطاء الأجوبة الدوغمائية عن الأسئلة الجوهرية. وعلى سبيل المفارقة يحصر العلماء أنفسهم في التعليلات العقلية واختبارات كل النتائج الناشئة عن تلك التعليلات. إنهم يعتمدون على العقل البشري من أجل التعليلات الواضحة.

ولعلنا بعد أن تَبَيَّنَّا الطبيعة والقيم المميزة لكل من الحدس والعقل نستطيع أن نبني جسراً بين العلم والدين وبعملنا هذا نجعل الدين أيسر قبولاً بالنسبة إلى المجتمع الحديث. وبكلمات أخرى، على العلم والدين أن ينفلتا من ميدانيهما المضروبين لهما وأن يقترب كل منهما من الآخر. وأنا لا أقصد بذلك أن يتعدى كل منهما على حقل الآخر؛ بل على العكس أن يحترم كل منهما الآخر وهما يتقدمان بعضهما من بعض. ومهما أصبح اقترابهما فإن مناهج العلم لايمكن أن تتعدى على مجال الدين.

٢- البيئة

وحدة الإنسان والطبيعة

إكيدا: لايمكن للإنسان إلا بالعيش في انسجام مع البيئة الطبيعية ضمن علاقة أخذ وعطاء أن يطور حياته تطويراً إبداعياً. والبوذية، تأسيساً على هذه المقاربة، تعلّم أن العلاقة بين الإنسان والطبيعة ليست علاقة تعارض بل اعتماد متبادل. وتوصف هذه العلاقة بالمصطلح «إشو فوني» Esho Funi.

و«شو» sho ترمز إلى «شوهو» shoho، أي كينونة الحياة المستقلة؛ و«إ» e ترمز إلى «إهو» eho، أي البيئة التي تدعم تلك الحياة. وبما أن الحياةالإنسانية تؤثر في بيئتها وتعتمد عليها، فإن الكلمتين- إشو Esho- متلازمتان- أي «فوني» Funi. فإذا نظرنا إلى أن الإنسان وبيئته وجودان منفصلان متعارضان، تعذّر علينا أن نفهم أياً منهما بمنظور صحيح. والبيئة بدلاً من أن تظل ثابتة لا تتبدل فإنها تتغير وفقاً لنوع الحياة التي تدعمها. وليست المسألة هي أن البيئات مطلوبة للإنسان ولمختلف الطيور على سبيل المثال وحسب، ولكن كذلك تختلف بيئات الأفراد من البشر باختلاف خصائص كل شخص. وبهذا المعنى فإن جسم الشخص والبيئة هما وجود واحد لا ينفصل. وإذ يمضي الفكر البوذي بهذا المفهوم إلى ما هو أبعد من ذلك يجد الأساس الجوهري لوحدة الذات والبيئة في قوة الحياة الكونية.

توينبي: إن الغربي الذي تعلّم اللغة اليونانية واللاتينية وتثقف بالأدب اليوناني والروماني قبل المسيحي يجد «إشو فوني» مألوفاً، لأن هذا المعنى كان النظرة العالمية في العالم اليوناني- الروماني قبل المسيحي.

إكيدا: لقد صاغ أسلاف الشعب الياباني مجموعة من معايير الحكم الروحي قائمة على الإيمان بالانسجام بين الإنسان والبيئة. وكانت لهذه المعايير القوة المتأصلة للحد من التلوث البيئي. أما هل نشأت هذه المقاييس عن البوذية أم الشنتو فهو سؤال خارج الموضوع؛ فقد ظهرت وكانت فعالة زماناً طويلاً، كما تبرهن على ذلك المحافظة القديمة جداً على جمال الطبيعة في اليابان قبل العصر الحديث. على أن اليابانيين راحوا في العقود الأخيرة يجارون الأمم الغربية المتقدمة بوصفها هدفاً لهم فأهملوا الديانة التقليدية، والمواقف من الطبيعة، وحتى العلاقات الأخلاقية بين البشر. وباختصار، لقد اندفعوا في سبيل مجنون من الجشع المادي.

إن المدنيّة العلمية- التكنولوجية قد أطلقت العنان عملياً للجشع البشري-وهي عملياً نتاج الجشع المادي المنعتق- وإذا لم يدرك كل منا هذه الحقيقة بأقصى الوضوح ولم نؤسس أحكامنا على هذا الإدراك، سنكون عاجزين عن أن نوقف تدمير بيئتنا الطبيعية والإبادة المحتملة للجنس البشري.

توينبي: منذ أن أصبح أسلافنا بشراً، كان الإنسان يعدّل بيئته الطبيعية بطرق جعلتها أشد استجابة للمطالب الإنسانية. وفي هذا لم يكن البشر وحيدين. فقد فعل الكثير من الكائنات الحية الأمر نفسه، برغم أنها خلافاً للبشر لم تكن تعمل في بيئتها على نحو شعوري ومتعمد. وعلى أية حال، حتى في مدى السنوات المائتين أو الثلاثمائة الأخيرة، لم يكن الجنس البشري أو أي شكل من الحياة على هذا الكوكب قد طمس البيئة الطبيعية بفرض بيئة اصطناعية عليها.

وإنه لصحيح أنه حتى في العصر ما قبل الصناعي كانت بعض المناطق الخصبة قد تحولت ذات حين إلى صحارى غير مثمرة برعاية المواشي المفرطة، والحراثة الزائدة، وإزالة الأحراج. وكانت هذه الانتهاكات لـ «الإشو فوني» نذيرة بما فعله الإنسان بعدئذ بالطبيعة غير البشرية في العصر الصناعي، برغم أن هذه الإساءات البشرية المبكرة للطبيعة لم تكن إلا محلية وجزئية. فقد ظلت محفوظة ضمن الحدود بشكل غير إرادي إلى حد ما، بسبب حدود القدرة التكنولوجية عند

الإنسان، إلا أن تقييد الإنسان لتشويهه للطبيعة غير البشرية كان متعمداً إلى حد ما كذلك في هذه المرحلة. كان الإنسان مقيداً بـ «الإشو فوني». ولم يكن هذا المفهوم والمثال مقتصراً على آسيا الشرقية والعالم اليوناني- الروماني؛ بل اشتركت فيه أصلاً، كما أعتقد، بقية البشر.

إكيدا: ربما، ولكن في قلب المدنيّة العلمية الحديثة تسري الفكرة القائلة بأن الإنسان والطبيعة وجودان متعارضان ومن الضروري لفائدة الإنسان أن يقهر الطبيعة. وقد كان المنهج العلمي مساعداً إلى حد كبير على إحداث هذا القهر.

توينبي: إن المفهوم الثوري للتوحيد الإبراهيمي قد شق الطريق أمام الانتهاك المتعمد والواسع لـ «الإشو فوني». فالاعتقاد أن ما دعوتُه الوجود الروحي في الكون وما وراءه متركزٌ في إله واحد متعال شبيه بالإنسان يتضمن الاعتقاد الآخر أنه لاشيء سواه إلهيٌ في الكون. وكان يُظَن أن كلاً من الإنسان والطبيعة غير البشرية قد خلقهما هذا الإله الافتراضي، قياساً على خلق البشر للأدوات وأعمال الفن والأعراف. وكان يُعتقد أن لـ «الخالق» القدرة على أن يقرر مصير ما خلقه وله الحق في ذلك. ووفقاً للفصل الأول، الآيات ٢٦-٣٠، من سفر التكوين، وضع الله كل خلقه غير البشري تحت تصرف مخلوقاته البشرية لتستثمره على أي نحو تختاره.

وكان من نتيجة هذا التعليم الثوري تمزيق الـ «فوني» بين «شوهو» و«إهو». لقد انفصل الإنسان عن بيئته الطبيعية التي جُرِّدت من جو ألوهيتها السابق. وأُبيح للإنسان أن يستغل البيئة التي لم تعد مقدسة. وهكذا فإن الاحترام الصحي والرهبة اللذين كان الإنسان في الأصل ينظر بهما إلى بيئته قد بددهما التوحيد الإبراهيمي في روايات مبدعيه الإسرائيليين وفي روايات المسيحيين والمسلمين.

إكيدا: إن البشر في محاولتهم قهر العالم الطبيعي قد أفسدوا إيقاع الطبيعة الأساسي الراسخ. والطبيعة إذ عانت وأوصلتها أفعال الإنسان إلى حافة الهلاك تثور الآن على البشرية.

وأنا أرى سببين لمضيّ الإنسان بعيداً في تدمير طبيعته. أولاً، لم ير الإنسان الحديث العالم الطبيعي حياً بالمعنى نفسه الذي يكون به الإنسان نفسه حياً؛ هذا يعني أنه عدّ الطبيعة شيئاً يختلف جوهرياً عن البشر. وحتى لو كانت حياة عالم الطبيعة تختلف عن حياة البشر، فقد أغفل الإنسان أن النوعين من الحياة متصلان تبادلياً وأنهما جزء من كينونة حياة أكبر وأنهما إيقاعها الراسخ. وينشأ السبب الثاني من التوحيد الإبراهيمي الذي ذكرتَه. فالإنسان بظنه أنه أقرب المخلوقات إلى الله اعتقد أنه من الطبيعي أن يستعبد كل الكائنات الأخرى ويسخرها لخدمته. وهذه الفكرة تشكل الأساس لكل سمات الفكر الحديث، واتحاد هذين السببين كان الحافز على نشوء المدنيّة العلمية- التكنولوجية المعاصرة.

توينبي: كانت الأيديولوجيا الإبراهيمية قد صيغت أولَ مرة في فلسطين في أوائل القرن التاسع قبل الميلاد، وبرغم ذلك فإنها لم توضع موضع الممارسة من غير تحفظ حتى القرن السابع عشر للتاريخ المسيحي. إذ كان التطبيق العملي للأيديولوجيا الإبراهيمية نادراً بين الناس الذين قبلوا هذه الأيديولوجيا نظرياً. والمسلمون، على سبيل المثال، كانوا أشد من كل الشعوب المتحضّرة الأخرى إعراضاً عن تبني التكنولوجيا الحديثة، ومعها المثال والهدف اللذين تخدمهما التكنولوجيا الحديثة. وكان يسوع يهودياً تقليدياً، ولكنه فقاً لروايات تعليمه كان يعلّم أن الجشع الاقتصادي متعارض مع خدمة الله. وعلى ذلك كان يدين التخطيط الاقتصادي، وتكديس رأس المال، والتكنولوجيا، وتمجيد العمل الاقتصادي المربح بوجه عام.

وحساسية يسوع لآفة الجشع ذات دلالة، لأن يسوع عاش في فلسطين في زمن كان فيه معظم اليهود الفلسطينيين فلاحين، يعيشون في انسجام مع بيئتهم غير البشرية بروح الـ «إشو فوني». وكان في الجماعة اليهودية الفلسطينية في زمن يسوع بعض الرأسماليين وأصحاب المصانع من ذوي العقول الحديثة. وكان الجشع البارز نادراً في بيئة يسوع الاجتماعية، ومع ذلك أدرك يسوع أن الجشع ملازم للطبيعة البشرية في كل الأزمنة والأمكنة وأدانه.

وتظل قيمة القديس فرنسيس الأسيسي من القرن الثاني عشر وتعليمه وممارسته أشد أهمية. كان أبو فرنسيس، وهو تاجر قماش بالجملة، واحداً من أوائل المقاولين الرأسماليين الغربيين الناجحين اقتصادياً. وثار فرنسيس على طريقة أبيه في الحياة. وكالبوذا سدْهارتَه غَوتَمه، الذي كان ابن ملك ثانوي، تخلى فرنسيس عن ملكيته واختار عامداً أن يكون فقيراً. وكالبوذا كذلك أسس أخوية رهبانية لنشر مُثُله ومبادئه ووضع هذه المثل موضع الممارسة. كان فرنسيس مُلهَماً من يسوع، وعلى الرغم من أن كليهما ربّي على التراث الإبراهيمي، فإن موقفهما من الـ «إهو» هو على النقيض من الموقف الضمني في الأيديولوجيا الإبراهيمية. ولم يستحسن أي منهما استغلال الإنسان للطبيعة غير البشرية. وقد مجّد يسوع الميل غير الاقتصادي عند الطيور والأزهار البرية وعَرَضها مثالاً لأتباعه ليتخذوه. وأدرك فرنسيس القرابة بين الإنسان والطبيعة غير البشرية، الحية وغير الحية على السواء، وفهم البهجة فيها. وكان فرنسيس بالمصطلحات البوذية مؤمناً بـ «الإشو فوني» ومتحمساً وعاشقاً لها. ويبدو لي أنه كان لدى فرنسيس إحساس حدسي مسبق بالعبادة الغربية المقبلة للجشع التي تخدمها التكنولوجيا العلمية.

إكيدا: إن افتراضك أنه ربما كان يسوع والقديس فرنسيس على نحو ما معجبين ومؤمنين بالأفكار التي يمثلها المصطلح البوذي «إشو فوني» إنما هو افتراض مشوّق لي بشكل خاص لأنني مقتنع أن هذا المفهوم والحركة واسعةَ النطاق القائمة عليه هما السبيل الذي نستطيع به أن نضع حداً للتلوث البيئي. ومن المؤكد أنه بالإمكان أن نعيد توجيه الطاقة العامة التي كانت خلال زمن طويل جزءاً من أنواع أخرى كثيرة من الحركات وأن نوسّعها. على أن عملنا هذا يقتضي الثورة في تفسيرنا للمدنيّة الحديثة.

توينبي: إذا كان للجنس البشري ألا يدمر نفسه، فلا مناص له من أن ينظف التلوث الذي أحدثه وأن يمسك عن إحداثه بعد ذلك. وأعتقد أنه لايمكن أن يتحقق ذلك إلا بالتعاون على المستوى العالمي. فالإجراءات المقاومة للتلوث على المستوى

الوطني قد تكفي لإعادة نقاء الأراضي، والبحيرات، والأنهار، ولكن التهديد الأكبر لصلاحية السكنى في بيئة البشر هو تلوث الهواء والبحر. فالأسقام قد تنشرها الطائرات التي تطلق الأدخنة السامة في الجزء الأعلى من الغلاف الجوي والسفن التي تُفرغ الفضلات السامة في وسط البحر.

لقد أدركنا الآن أن التلوث تهديد لبقاء البشر على قيد الحياة وأنه ليس بالمستطاع البرء منه من غير أن نكبح جماح الجشع. إلا أن النفعية ليست حافزاً قوياً بما فيه الكفاية. فالناس الذين أصبحوا مدمنين على الجشع يميلون إلى اتخاذ رأي قصير الأجل: «ليكن من بعدي الطوفان». وقد يعلمون أنهم إن عجزوا عن لجم جشعهم حكموا على أبنائهم بالهلاك. وقد يحبون أبناءهم، ولكن حبهم قد لا يدفعهم إلى التضحية بجزء من الوفرة الحالية لحماية مستقبل أبنائهم. وأنا أعتقد أنه لاشيء غير الهداية الدينية (وأنا أستخدم كلمة «الدينية» بأوسع معانيها) سيدفع الجيل الحاضر في البلدان المتقدمة إلى القيام بتضحيات عاجلة على حسابهم لمصلحة الـ «إشو فوني». وأتمنى أن أرى البشر في كل أنحاء العالم وقد تبنوا الـ «إشو فوني» إيماناً دينياً يتضمن التزاماً أخلاقياً. وبالعكس كذلك، أتمنى أن أرى فرنسيس وقد أقر أتباع ديانة «الشنتو» بأنه «كامي» kami والبوذيون بأنه «بود هيساتفا» bodhisattva.

إكيدا: برغم أنني بوذي أشعر أن القديس فرنسيس جدير بالاحترام الكبير. وأنا مؤمن أن كلاً من القديس فرنسيس ويسوع ينتميان إلى ماندعوه نحن البوذيين عالَم «البود هيساتفا».

توينبي: أعتقد أننا لكي ننقذ الجنس البشري من عواقب التكنولوجيا التي يلهمها الجشع، نحتاج إلى تعاون عالمي النطاق بين مُوالي الديانات والفلسفات. وآمل أن يأخذ الهندوس والبوذيون والشنتوويون المبادرة في ذلك. فالموالون للديانات الإبراهيمية يعوقهم تراثهم المشلّ بالاستبعادية والتعصب الذي هو جزء من لعنة توحيدهم. وبين الهندوس والشعوب الآسيوية الشرقية كان ثمة تراث من

التسامح المشترك والاحترام المتبادل بين الموالين لأديان مختلفة. وكان بين البوذيين والشنتويين تعاون إيجابي في اليابان. وهذه هي الممارسة والروح المطلوبة للصراع المنسّق على المستوى العالمي لمعالجة التلوث باستئصال جذره، وهو الجشع.

الكوارث الطبيعية والكوارث التي من صنع البشر

إكيدا: حدثت في السنوات القليلة الماضية كوارث طبيعية واسعة النطاق مع الإنذار بالتكرر في أجزاء كثيرة من العالم. ويزعم بعض العلماء أن الإنسان خلال آلاف السنين نادراً ما عانى من كوارث كثيرة كهذه في وقت قصير كهذا. وللاستشهاد بأمثلة قليلة فقط يمكن لي أن أذكر الفيضانات في إيطاليا سنة ١٩٦٨، والجفاف في الصين وكوريا في العام نفسه، وموجات البرد القاسي على العالم كله في ١٩٦٩، والشتاء والصيف الموصوفان بتقلبات ثلاث درجات في معدل الحرارة في أوربا والولايات المتحدة، والرياح الحارة المدمرة، التي تصل حرارتها إلى / ٤٩/ مئوية، والتي اندفعت بقوة إلى مصر والهند سنة ١٩٧٠، تاركة في أعقابها الكثير من الموتى. وخلال ١٩٧١ عانت اليابان من ظروف مناخية غريبة. فقد عانى إقليم أوكيناوا من الجفاف، وتكبدت جزيرة هوكايدو والجزء الشمالي الشرقي من هونشو أذى خطيراً مؤكداً في محاصيل الأرزّ بسبب جو الصيف البارد غير المألوف، والإعصار الاستوائي الذي اجتاح اليابان في آب قد تصرّف بأغرب الطرق وأشدها شذوذاً.

ويقول علماء الأرصاد الجوية إن الأحوال التي أنزلت الكوارث بأمريكا وأوربا قد سبّبها تَوزُّع ضغط جوي غير عادي من النوع الذي لم يحدث منذ عشرات الألوف من السنين. وقد استُنتج أن التغيرات في الضغط، بتأثيرها في حركات الجو، قد عجّلت السرعة الدورانية للأرض بصورة طفيفة، على الرغم من أن هذا الإسراع قد يكون مؤقتاً. وإزاء هذه الأحوال غير العادية لا أستطيع أن أمنع نفسي من التساؤل إلى أي حد أفسد عبث الإنسان النظام الطبيعي.

توينبي: حتى في الذاكرة الحية كاد الإنسان يكون بصورة كاملة تحت رحمة الطبيعة بوصفها أشكالاً قبل بشرية من الحياة. والانقلاب في علاقة القوة بين الإنسان والطبيعة غير البشرية مايزال حديث العهد جداً مما يصعب علينا أن نتبين الحقيقة، ويظل الأصعب علينا أن نشعر ونفكر ونعمل وفقاً لهذا الوضع الثوري الجديد.

إكيدا: أنا أشتبه في أن الانقلاب في علاقة القوة بين البشر والطبيعة غير البشرية مرتبط على نحو ما بالكوارث الطبيعية. ولاريب أن هناك عدة طرق لتفسيرها. إذ يُحاجّ بعض الناس أن كُلَف الشمس أو التغيرات في درجة حرارة ماء البحر هي المسؤولة. وقد تكون هذه هي الحالة، ولكن برغم أن الأسباب المباشرة لهذه الحوادث غير العادية قد تكون طبيعية (كاضطرابات الضغط الجوي التي تُحدثها كُلَفُ الشمس)، فأنا أعتقد أن نشاطات البشر هي الملومة جزئياً.

والعلماء المهتمون بمستقبل البشرية يعتقدون أن ثمة إمكانية في أنه قد يكون الفعل البشري التافه ظاهرياً قد أحدث التغيرات في سلوك الأرض. وأظن أنه في الأسباب العميقة لكثير من التشوش المناخي الذي يُحدث ما يُسمى الكوارث الطبيعية يكمن العنصر البشري على الدوام. فإذا كان اشتباهي مسوَّغاً، فإن هذه الحوادث يمكن أن توصف بأنها كوارث من صنع البشر على هيئة فواجع طبيعية. والعنصر السببي البشري واضح تمام الوضوح في حال غاز ثاني أكسيد الكربون الذي تراكم في هواء المدن الكبيرة، وبإحداثه أثر البيت الزجاجي تسبّب في رفع درجة الحرارة. وهو واضح بالقدر نفسه في حال مالا يُحصى من الجُسيّمات الدقيقة العائمة التي تسدّ ضياء الشمس وتُحدث تأثيراً عاماً بارداً. والنفط الغارق في البحار يمنع تبخّر ماء البحر وبذلك يخلق تغيرات مناخية.

على أن التعامل مع الكوارث التي هي من صنع البشر ومن هذا النوع- أي الكوارث التي تيسَّرت حولها المعلومات العلمية المنظمة تنظيماً جيداً- لن يتيح لنا أن نمنع الدمار الشامل. وعلى الإنسانية لكي تضمن الوجود المستمر للجنس البشري

وتنقذ واحتنا الكونية من الفاجعة أن تدرك أن سلوكها يؤثّر في الانسجام الطبيعي ومن ثم تضبط بصرامة أي فعل إنساني قد تكون له آثار عكسية .

توينبي : من المحتمل أننا الآن نستخف بالدرجة التي يسيطر بها الإنسان على بيئته ويغيرها . وأنا أوافق أنه بالإضافة إلى الكوارث البيئية التي يمكن إثبات أنها من صنع البشر ، هناك كوارث بيئية حالية كذلك من الممكن أن تكون من صنع البشر ، بالرغم من أننا قد لا نكون قادرين بعد على تتبُّع منشئها البشري .

إكيدا : لاشك أن الكوارث الحادثة قبل انبثاق المدنية الإنسانية وانتشارها العالمي قد حدثت كلها بشكل طبيعي . والبشرية ، بمقاومتها للتهديدات التي أثارتها الشذوذيات البيئية- الكوارث الطبيعية- قد تغلبت بالتدريج على تلك الكوارث . وقد نشأت المشروعات الهندسية ، وأعمال منع الكوارث ، وعلم الأرصاد الجوية نتيجة المقاومة البشرية لهذه التهديدات . وكان تطور علم الصحة والعلم الطبي قد برز إلى الوجود نتيجةً إلى حد ما للحاجة الملحة إلى التغلب على الأوبئة (وهي نوع من الكارثة الطبيعية) التي أتلفت العالم في وقت من الأوقات . وفي الحقيقة ، فإن جل العلم الحديث قد انطلق من المعركة مع الكارثة .

ولكن تهدد اليومَ الكوارث التي سبّبها الإنسان ، لا الكوارث الطبيعية ، البشرية بالإنهاء . ومن خلال الاستخدام المكثّف للعلم طور الإنسان طاقة لنشوء الكارثة أكبر بكثير من طاقة الطبيعة .

توينبي : يبدو أنه لامراء في أن سلطان الإنسان على بيئته قد وصل الآن إلى حد سيجعل هذا السلطان يؤدي إلى تدمير الذات إذا استمر الإنسان في استخدامه إشباعاً لجشعه . والطبيعة البشرية جشعة لأن الجشع أحد الصفات المميزة للحياة . ويشترك الجنس البشري في هذا الجشع مع الأنواع الأخرى من الكائنات الحية ، ولكن الإنسان ، خلافاً للأنواع غير البشرية ، وبسبب أنه واع ، يستطيع أن يدرك جشعه . إنه يستطيع أن يدرك أن الجشع ، الذي تشبعه القوة مدمر ومن ثم شر ، وبوسعه أن يبذل الجهد الأخلاقي الصعب في ممارسته لكبح جماح النفس .

إكيدا: إن السبيل الوحيد إلى وضع حد للكوارث من النوع الذي نناقشه هو إحداث ثورة من جانب كل إنسان بمفرده. ويجب على الساسة، ومدراء الصناعة، والعلماء أن يواجهوا المسؤولية البشرية عن خلق هذه الكوارث.

ويُحاج بعض العلماء، أنه بازدياد التقدم العلمي، سيكون بالإمكان يوماً إنهاءُ الكوارث الطبيعية. وأنا لا أتفق معهم. فالاعتقاد بأن ازدياد التقدم العلمي سينهي الكوارث التي يُحدثها تلوث البيئة والفعل البشري ليس إلا أسلوباً لتحويل الاهتمام عن الحاجة الجوهرية إلى ثورة في الأخلاقيات الإنسانية. وإذ يعمى الإنسان عن هذ الحاجة، فإن هذه الثقة بالعلم قد تؤدي إلى كوارث أكبر من أية كوارث عرفناها حتى الآن. وأنا لا أنكر إنجازات المدنيّة الحديثة واستخدامها للعلم في منع الكوارث الطبيعية إلى حد ما. ولكنني أصر أن الأعمال نفسها التي جعلت هذا المنع ممكناً كثيراً ما سببت كوارث من صنع البشر أو أبرزت كوارث من أنواع جديدة.

توينبي: إن العمل المطلوب للتغلب على العواقب الوخيمة للقوة هو العمل الأخلاقي، لا العلمي. فالعلم نشاط فكري حيادي من الناحية الأخلاقية. ولذلك ستعتمد الجهود في التطوير المستمر للعمل على مسألة هل يُستخدم العلم لأغراض جيدة أم رديئة بالمعنى الأخلاقي لكلمتي «جيدة» و«رديئة». والآفات التي ينتجها العلم لايمكن البرء منها بالعلم نفسه.

إكيدا: هذا صحيح بالتأكيد. فينبغي ألا نستخدم التكنولوجيا العلمية لنسيطر ونقهر عالم الطبيعة، بما فيه الكائنات الحية الأخرى. بل يجب أن تكون منسجمة مع التوازن الطبيعي وأن توضع موضع الاستخدام بطريقة تستمد أقصى الفائدة من ذلك التوازن. والوضع شبيه بحال الطب والجراحة، اللذين ينبغي ألا يُستخدما إلا لكي يثيرا ويستمدا الفائدة من القدرات الشفائية المتأصلة في الحياة الإنسانية.

وعلى العلماء، والساسة، ومدراء الصناعة الحديثة، المؤسسة على التكنولوجيا العلمية المعقدة، أن يفهموا الاستخدام الصحيح للتكنولوجيا العلمية

كل الفهم. ولن نكون قادرين على أن نمنع الكوارث الناشئة عن تمرد الإنسان على العالم الطبيعي إلا حين يكون لدينا مثل هذا الفهم.

ويتطلب تطوير ـ .الموقف أن يثوّر كل البشر، بمن فيهم العلماء، مقاربتهم للطبيعة من أعمق جانب في كياناتهم الحية. وأنا أعتقد أن الطبيعة العميقة لهذه الثورة تقتضي أن يأخذ الدين الدور القائد في الحضارة العلمية- التكنولوجية. أولاً، سيُحدث الدين ثورة في الفكر. ثم إن البشر الذين عاشوا تجربة هذه الثورة سيطبقون التكنولوجيا العلمية على الطبيعة. ومن الواضح أن العلماء والتقنيين سيكونون الجماعة الرئيسة التي ستقوم بهذا التطبيق. وستكون المرحلة الثالثة في العملية التي أتصورها هي التطور الجديد في العلم والتكنولوجيا. ويبدو أن عملية من هذا النوع هي الأمل الوحيد للتطور العلمي المستمر وإيقاف الكوارث التي من صنع البشر.

توينبي: سيستخدم العلم لأغراض تدميرية إذا كنا نعمل وفق الافتراض بأن الطبيعة وُجدت من أجل الإنسان. وليس من سبيل إلى التغلب على هذا الافتراض الجماعي المتمركز حول الأنا إلا في مجال الحياة الروحية الفردية. وعلى كل إنسان أن يسيطر على تمركزه الشخصي حول الأنا. وأنا أوافق أن الدين هو الملكة الوحيدة في البشر القادرة على إلهامهم السيطرة على أنفسهم، سواء فردياً أم جماعياً.

وحده الموقف الديني من الحياة الإنسانية وبيئتها بوسعه أن يتيح لنا أن نتبين مرة أخرى، كما تبيّن أسلافنا، أن الإنسان على رَغم قدرته الكبيرة النادرة إنما هو جزء من الطبيعة وعليه أن يتعايش مع بقية الطبيعة إذا كان للطبيعة، وللإنسان في بيئته الطبيعية الضرورية، أن يبقيا في الحياة.

ويبدو لي أن الدين ضرورة الحياة للكائن الذي يمتلك الوعي ولديه بالتالي القوة، ومن ثم كذلك الدافع الذي لا يقاوَم إلى الاختيار. وكلما ازدادت قوة الإنسان ازدادت حاجته إلى الدين. فإذا كان تطبيق العلم لا يُلهمه ولا يوجّهه الدين استُخدم العلم للانغماس في الجشع، و أُشبع الجشع على نحو فعال إلى حد أن يصبح العلم تدميرياً.

المشكلات المدينية

أسعار الأرض والبناء ذو الارتفاع الشديد

إكيدا: تواجه المدن الكبيرة في كل أرجاء العالم المشكلات التي تزداد تعقيداً وخطورة باطّراد. والمدن الرئيسة في اليابان، على سبيل المثال، قد ابتُليت بالطرق الرديئة، والتمديدات المائية غير الكافية، والتصريف السيء للمياه، ونقص الإسكان، ورمي النفايات غير اللائق، وقلة الخضرة، وازدحام حركة المرور، والأسعار المرتفعة، وتلوث البيئة، والتجرد من الإنسانية، وهلم جرا.

وهذه المشكلات هي، بمعنى من المعاني، نتاج وتفجر لاحق للعيوب الملازمة للمدنية الحديثة. ومن الواضح أنها مشكلات على الحكومات أن تحلها، وبالنظر إلى تمدّن المناطق الريفية المتزايد، لابد من أن تُتخذ الإجراءات الصارمة على الفور.

توينبي: إن التمدن هو إحدى النَّزَعات المميزة لأسلوب الحياة الحديث، وظروف الحياة في مدن اليوم تُظهرها. وهي، كالمرآة المحدّبة، تكشف عيوب الحياة الحديثة بالمبالغة فيها. وفي المدن التي تكبر بسرعة تصل الآفات التي عدّدتَها إلى أقصى الشدة.

والقسم الأكبر من عدد السكان الذي يزداد في العالم يسكن في المدن، وحياة البقية في المناطق الريفية المتقلصة تتمدن. وقد تَمَكّنَتِ الزراعة والعناية العلمية بالحيوانات بنشر المدن للمَجسّات إلى أقصى الريف، على شاكلة الطرق العامة للقطار السريع.

إكيدا: إن إحدى أخطر المسائل التي تلازم هذه الظاهرة المقلقة هي اللولب الصاعد لأسعار الأراضي. فتمدين السكان يستمر ليصاحب النمو الاقتصادي، والزيادات السنوية في أسعار الأراضي هي السمة المتزامنة في العمليتين. وأصبحت فكرة امتلاك أرض وبيت للكثير من الناس لا تتعدى أن تكون حلماً.

وازدياد السكان في طوكيو قد بلغ الذروة. وفي السنوات القليلة الماضية حدث نقص طفيف في عدد الناس الذين يسكنون في طوكيو، إلا أن الأوضاع السكنية في المدينة لم تزدد إلا سوءاً. وهذا صحيح لأن الكثير من المشروعات الإسكانية العامة التي بُنِيت بعد الحرب العالمية الثانية تتكون من أبنية خشبية قد فسدت الآن كثيراً مما يجعل إعادة البناء أمراً لامناص منه. ومن الطبيعي أن أجور السكن في الأبنية الحديثة المؤلفة من وحدات سكنية أعلى منها في الأبنية القديمة. وهذا الأمر يثير ولابد مصاعب كبيرة عند جماهير الشعب، التي يجب أن تدفع الآن من أجل المأوى أكثر مما كانت تدفع في الماضي.

توينبي: إنني أدرك أن هذه المشكلات حادة في اليابان، ولكن القضية عالمية. فأسعار الأراضي المرتفعة هي اليوم قضية مشتعلة في بريطانيا، كما تشير إلى ذلك المقالات التي لا تعدّ حول المشكلات السكنية والتي تملأ الصحف البريطانية. ولكن، بسبب العدد الهائل من السكان الذين يجب إسكانهم في مساحة محدودة جداً، من المحتمل أن تكون مشكلة المأوى في هونغ كونغ أخطر مشكلة من نوعها في العالم.

وفي آخر مرة كنا في هونغ كونغ، طلبت زوجتي أن ترى بعض أبنية الوحدات السكنية الحديثة. وكان الإنجاز الذي تم هنالك في العقد الماضي مذهلاً بشدة، لأن ربع السكان في تلك الفترة- أي مليوناً من أربعة ملايين- قد أُعيد إسكانهم في أبنية شديدة الارتفاع ومؤلفة من وحدات سكنية. وعندما أخذنا موظف بريطاني لنرى بعض الأبنية، كنا شديدي الإعجاب بالطريقة المنظمة التي يعيش بها الصينيون في ظروف بالغة الصعوبة. فالشعب الصيني للتآلف الشديد بين أسرهم والانضباط الحسن عند أولادهم قادر على الاستمرار في العيش في ظل شروط يراها الأوربيون مستحيلة للعيش. فبراعتهم في هذا الاتجاه مثيرة لأشد الإعجاب.

إكيدا: قد يكون الأمر هو أن الشعوب الشرقية، ومنها الصينيون، موهوبة في التكيف مع الشروط البيئية الشاقة. ومع ذلك، فالعيش في مسكن ضيق ليس سهلاً على أي إنسان، شرقياً أم غربياً.

وبرغم أن ذلك يبدو نزعة عالمية أيضاً، فمن الجدير ذكره المكاسب الضخمة التي يجنيها سماسرة الأراضي في اليابان بسبب أسعار العقارات المرتفعة. في كل عام تُنشر قوائم بالناس الذين لديهم أعلى الدخول في اليابان، يحتل الناس الذين أصبحوا حديثاً أغنياء بالأرض على الدوام المواضع العليا من الجدول. وأعتقد أنه ينبغي أن تُتخذ خطوات لتصحيح هذا الوضع الفاسد.

توينبي: من المخزي أن الثروات الكبيرة يجنيها كذلك في بريطانيا التجار المضاربون في الأرض والأبنية. وهؤلاء الناس مستعدون لإبقاء أبنيتهم خالية سنوات من غير انقطاع ليضعوا في جيبهم الأرباح المالية الفاحشة التي يتوقعون أن يكسبوها من خلال الزيادات الباهظة في القيمة المالية للأبنية والعقارات.

ومن الخطأ بحق الناس أن يجني المضاربون ربحاً خاصاً من الأرض، التي هي إحدى ضرورات الحياة والتي هي غير متاحة إلا بمقدار محدود. والأرض كضرورات الحياة الأخرى- مثل المعادن والماء- ينبغي ألا تكون بمتناول أفراد خاصين يعملون من أجل أرباحهم الأنانية.

إكيدا: أنت مصيب في قولك إن الأرض ينبغي ألا تكون بمتناول أناس، من أمثال السماسرة، لا يهتمون إلا بتوسعهم المالي الخاص. بل يجب أن تتاح بيسر للناس العاديين بأسعار يستطيع كل امرىء أن يتحملها. إلا أن ازدياد أسعار الأراضي ينشأ مباشرة عن الطلب الشديد. وطالما أن هذا الطلب مايزال شديداً ومادام نظام بيع الملكية الثابتة مايزال مشروعاً اقتصادياً حراً، فسيكون من المستحيل الحد من ارتفاع أسعار الأراضي. والسبيل الوحيد الذي أراه لحل المشكلة هو جعل الأرض كوميونية بالتدريج.

توينبي: أوافق أنه يجب السيطرة عليها باسم المصلحة العامة. والأرض سلعة نادرة، وكل السلع الأخرى تعتمد على الوصول إلى الأرض. وكذلك النشاطات الإنسانية أيضاً. ولهذا أعتقد أنه ينبغي أن تكون الأرض والأبنية كلها ملكية عامة. والدور السكنية التي يملكها الآن المالكون- الشاغلون لها يجب أن تتجرد من الملكية بسعر تعويضي سخي، وأبنية الدولة ومصانعها بسعر تعويضي أقل

سخاء. والأراضي والأبنية التي هي بحوزة المضاربين يجب أن تصادَر، وإذا كان المضاربون سيُعطَون أي تعويض، فيجب أن يكون أدنى بكثير من المبلغ الذي أنفقوه في مضارباتهم المعادية للمجتمع.

إكيدا: يبدو أن السياسة التي أوجزتَها هي السياسة الوحيدة المتاحة لنا، ولكنني أظن أنها تحتاج إلى بعض الوقت حتى تتحقق. ويُستخدم بناء الوحدات السكنية شديدة الارتفاع على نطاق واسع بوصفه خطوة أسرع لتخفيف العجز السكني في البلاد التي تكون فيها الأرض نادرة، ولكنها ليست خطوة مُرْضية كل الإرضاء. وأنت ذكرتَ العدد الكبير من الأبراج السكنية المبنية في هونغ كونغ. وفي اليابان كذلك تُبنى مستوطنات سكنية جماعية شبيهة بها بأعداد متزايدة. ولكن يصعب على الناس العاديين أن يستأجروا الشقق في الأبنية الحديثة أو يشتروها بسبب ما تقتضيه من النفقة.

وتظل ثمة مشكلة أخرى قد نشأت عن الازدياد في أعداد الأبنية السكنية شديدة الارتفاع وأحجامها. فالألواح الإسمنتية العملاقة تسد ضياء الشمس والأنسام عن البيوت في الجوار المباشر. وهذا الأمر له تأثيرات جسدية وسيكولوجية بالغة الضرر بالناس المحرومين من هذه المنافع الطبيعية.

توينبي: إن حجب الضياء والنسيم عن المحيط هو إحدى المشكلات الملازمة للأبنية السكنية شديدة الارتفاع؛ وهناك عدة مشكلات أخرى. أولاً، إن الناس الذين يعيشون في مجموعات سكنية ضخمة ليسوا جواراً إلا بالمعنى المادي. فلا يقوم بين القاطنين في مثل هذه الأبنية إلا احتكاك بسيط للغاية، وهذا الأمر بالغ الرداءة من الناحية الاجتماعية. والأمهات والأبناء يعانون من الارتفاعات والأحجام الضخمة لهذه الأبنية. وقد لايكون لدى الأم الوقت لتنزل من شقة في الدور الأعلى لتعثر لأولادها على أرض يلعبون عليها وعندئذ تظل معهم وهم يلعبون. وإذا لم تستطع أن تنزل مع أولادها، فقد تتردد في تركهم وحدهم لأنها قلقة عما يمكن أن يحدث حين لا تكون موجودة لتنتبه إليهم.

إكيدا: مما لاريب فيه أن الاتكال الكلي على الأبنية شديدة الرتفاع لحل مشكلات ندرة الأرض يتجه إلى تعميق الغربة الإنسانية. فهذه الأوضاع السكنية غير الطبيعية وغير الاجتماعية تجلب الحزن لامحالة. وإذا كنا سنخلق بيئات حية يستطيع فيها البشر أن يعيشوا حياة سعيدة، فعلينا أن نخطّط لمدن وأن نبتكر سياسات لاستخدام الأرض تعيد الانسجام مع الطبيعة. وسيكون جعل الأرض كوميونية إحدى الخطوات في الاتجاه الصحيح. وإذا كان لابد من الأبنية السكنية شديدة الارتفاع فيجب أن تتيسّر لها الأرض الفسيحة، وينبغي أن يُخطّط فيها للعناية بالحاجات الجسدية والسيكولوجية للقاطنين.

توينبي: على افتراض أن الجماعة قد اكتسبت ملكية كل الأراضي والأبنية، فماذا ينبغي أن تكون سياسة الجماعة حيال الأبنية شديدة الارتفاع التي يراد أن تُستخدم منازل؟ لقد بنى المضاربون دوراً سكنية شديدة الارتفاع ليجنوا الحد الأقصى من الربح الخاص. والجماعة لن يكون لديها هذا الحافز على إكراه الناس على العيش في أبنية غير مرْضية اجتماعياً وشخصياً. ولكن الجماعة ستظل تواجهها مشكلة نُدرة الأرض. وقد أشار الجغرافي اليوناني سترابو، وهو يكتب في عصر قريب من بداية التاريخ المسيحي، إلى أن مدينة روما القديمة ستمتد من البحر إلى البحر إذا كانت الأبنية المرتفعة ستُستبدل بالأبنية أحادية الطابق.

وفي عصر الانفجار السكاني الحاضر، هناك اتجاه إلى أن يكون ثمة صراع حاد على المصالح الاجتماعية بين زعمين متنافسين حول استخدام الأرض. ما الذي له الأولوية؟ الاستخدام من أجل الزراعة والرعي، أم الاستخدام لإسكان الجنس البشري (لا البناء شديد الارتفاع)؟ إنني أفترض أنه ينبغي أن تكون ثمة تسوية، وأنه ربما ستكون كل الدور السكنية الجديدة قائمة على أرض لها أقل القيمة في إنتاج الغذاء. إلا أن هذه العقارات ستكون غير لائقة طوبوغرافياً وسيكلف بناؤها غالياً، لأنها ستكون في أغلب الأحوال، في مناطق صخرية غير مستوية، بعيدة عن تمركزات الدوائر والمصانع الحالية التي يظل على المعيلين أن يكسبوا فيها أرزاقهم.

ولذلك فقد نضطر إلى إلغاء المركزية تدريجياً ونشتّت لا البيوت وحسب بل كذلك الأبنية التي تُستخدم للإنتاج الاقتصادي .

الانتقال

إكيدا : إن السيارة ناقلة ضعيفة الفعالية كثيراً لأنها تحتل حيزاً كبيراً من أجل عدد من الركّاب الذين تستطيع نقلهم . في الماضي ، كانت موضع تقدير خاص لسرعتها وللحرية التي يستطيع بها المرء أن يستخدمها للارتحال إلى حيث يشاء . ولكن في ظروف شلل المرور المنتشرة الآن في أجزاء كثيرة من العالم ، لم تعد للسيارة هاتان الحسنتان لتزكيتها . إنها تستهلك البترول ، وهو المورد الطبيعي المحدود ، وتلوث الجو بالأدخنة التي تنفثها . والعديد المذهل من الناس الذين تؤذيهم وتقتلهم حوادث السيارات في كل مكان صادم ومريع . وفي اليابان ، كان ارتباط السيارة المتكرر جداً بالموت والأذى قد أكسبها تسمية ذات طرافة مروّعة هي «تابوت السفر» .

وأنا في تعدادي لعيوب السيارة لا أؤيد الإلغاء الكلي لوسائل النقل ذاتية الحركة . فأنا لا أريد إلا أن أؤكد الخطر الماثل في أنه إذا استمر الاتجاه الحالي وإذا ازداد الوضع السيء الآن سوءاً ، فإن الانتقال المديني الذي هو من هذا النوع سيصل إلى التوقف التام .

توينبي : بودي أن أرى الأجزاء الداخلية من المدن تطرد السيارات ذات الملكية الخاصة من حدودها ، باستثناء سيارات الأطباء . وأتمنى أن أرى وسائل النقل العامة قد أُعطيت احتكاراً بذلك . وعندئذ يمكن أن تكون وافرة وسريعة ورخيصة . أما السيارات ذات الملكية الخاصة التي تدنو إلى المدينة من الخارج فيجب أن يُفرض عليها ، كما هي الحال في البندقية الآن ، أن تتوقف في موقف للسيارات في الضواحي . وإذا كان من الضروري للشاحنات والعربات التجارية أن تزور داخل المدينة ، فيجب ألا يُسمح لها أن تقوم بذلك إلا في الفترات القصيرة التي تكون فيها حركة مرور الركاب الذين تحملهم وسائل النقل العامة في حدها الأدنى . وحركة

النقل التجاري في الداخل يجب أن تكون ممنوعة في ساعات فورة النشاط عند بدء يوم العمل وانتهائه.

إكيدا: إن اليابان، باتباعها للمثال الذي قدمته نيويورك من قبل، أعلنت أن مرور العربات غير قانوني في الأجزاء المشغولة من المدن الكبرى في أيام الآحاد والعطل. وهذا يترك المساحات الواسعة في المدن مفتوحة لمرور المشاة حصراً وهو بهذا المعنى أمر سار، ولكنه من الصعب أن يكون حلاً أساسياً لمشكلة المرور المدينية.

وأعتقد أن السبيل الوحيد إلى حل القضية هو تحديد عدد السيارات التي يمكن أن تُصنع وتباع بحدود استيعاب الطرق والطرق العامة. يضاف إلى ذلك أنه لإنقاص عدد حوادث المرور ينبغي أن تُعطى لكل طالب إجازة سائق اختبارات في الشخصية وأن يخضع لمقرَّر تعليمي فيما يمكن أن يُسمى التربية الأخلاقية في الطرق العامة. ولاشك أن وسائل النقل العامة في المدن والضواحي، كما تقول، يجب أن تزيد إلى حد لا يسبب فيه التقييد على عدد السيارات المصاعب للمواطنين. وأظن أنه، إذا أخذنا هذه الأمور بعين الاعتبار، ستكون أكثر وسائل النقل المرتقبة في مدينة المستقبل هي القطار الكهربائي النفقي، والقطار المرتفع، والخط الحديدي المنفرد، وما شابه ذلك من وسائل النقل الضخمة الأخرى.

توينبي: يجب أن يكون ثمة تحديد للعدد الإجمالي للسيارات الخاصة المسموح لها بالسير في الطرق التي هي خارج المناطق الممنوعة، ويجب أن تكون الشروط لنيل إجازة القيادة أكثر تشدداً.

وفي كل السياسة الحكومية المتعلقة بالسيارات، يجب أن تُولى الاعتبارات الاجتماعية الأولوية على الاعتبارات الاقتصادية. وفي الوقت الحاضر، يُشَجَّع كل أصحاب مصانع السيارات على إنتاج الحد الأقصى، بغض النظر عن الآثار الاجتماعية السيئة لجهودهم، لأن الحد الأقصى من الإنتاج يرفع الحد الأقصى من الأرباح، والاستخدام، والتصدير. وهذه هي سياسة المجتمع الذي يضحي بالحياة نفسها في سبيل الأرباح التجارية. والعواقب الوخيمة لهذه السياسة هي إحدى الأمثلة الدالة على الحاجة إلى إحداث تغيير جذري في نظام أسبقية قيمنا.

العودة إلى المناطق الريفية

إكيدا: لقد استفادت الزراعة الحديثة استفادة كبيرة من المواد الكيميائية الزراعية، والأسمدة الكيميائية التي قد تكون غالية الثمن. والأمريكيون يوظفون من المال في الزراعة كما توضح التقارير الرسمية بمقدار ما يوظفون في الصناعات المتقدمة. والحقيقة أن هذا التوظيف قد أدى إلى زراعة مُمَكْنَنَة جداً، ومن ثم خفف من جهد المزارعين. وعلى أية حال، لا تؤثر الأسمدة الصناعية في نكهة المحصول وحسب بل تُضعف كذلك المقاومة النباتية للجراثيم المسببة للمرض وبذلك توجب استخدام الأدوية الزراعية لمقاومة الجراثيم.

ووفقاً لتقرير مهندس زراعي ياباني، فإنه عندما قامت إحدى المدارس الإنجليزية بإطعام تلاميذها بوجبات خفيفة من الأطعمة المقّواة بالأسمدة الصناعية، كان الأولاد يمرضون كثيراً. إلا أن المدرسة حين راحت لا تقدم إلى التلاميذ إلا المنتجات النابتة بالسماد الطبيعي، أصبحوا أصحاء معافين. فإذا كان التقرير صحيحاً، فإنه يفترض أن المحصول ينبغي ألا يقوّى إلا بالسماد الطبيعي في شروط الضوء والحراة الطبيعيين.

وليست مبيدات الحشرات الزراعية أقل ضرراً من الأسمدة الصناعية. إنها تلّوث البيئة الطبيعية وتُفني الكثير من الحشرات المفيدة وصغار الحيوانات فضلاً عن الحشرات الضارة. وإذا تُرك هذا الوضع من غير معالجة، فإن هذه المبيدات الحشرية سوف تهدد في نهاية المطاف صحة الإنسان، وستهدد بقاءه بالفعل. وبالنظر إلى الآثار السيئة للأسمدة الكيميائية ومبيدات الحشرات الزراعية، نحن مضطرون الآن أن نبدأ في تغيير جوهري لمفهومنا عن تحديث الزراعة.

توينبي: أنا كذلك أظن أن الازدياد الكبير الأخير في الإنتاجية الزراعية من خلال الاستخدام الكبير للأسمدة الكيميائية ومبيدات الحشرات قد يجعل الغذاء الناتج بهذه الطريقة أقل تغذية بل ربما مؤذياً. وأظن أيضاً أن الخصب الطبيعي للأرض قد يتأذى في آخر الأمر إلى حد يتعذر إصلاحه بهذه المعالجة غير الطبيعية.

إن زهاء عشرة آلاف سنة من الممارسة قد برهنت أن الأرض الزراعية قد تظل، وهي على أدنى مستوى من الإنتاجية، خصبة على الدوام بنظام الزراعة المتنوعة، التي يُستخدم فيها براز الحيوانات المدجَّنة سماداً، وبالمناوبة بين المحاصيل. والحقول التي لايمكن أن يمارس فيها ذلك قد تُترك لإراحتها دورياً.

والأرض الصالحة للزراعة مصدر نادر: إنها لا تساوي غير نسبة ضئيلة من مجموع الأرض على سطح الكرة الأرضية. ومن أجل ذلك ينبغي أن تُعطى الأفضلية العليا للمحافظة على التربة. وحتى في عصر الأساليب الزراعية التقليدية كانت بعض المناطق التي هي خصبة في الأصل قد تحولت إلى صحراء بالإفراط في الفلاحة أو الإفراط في رعاية الماشية. والخطورة هي أننا، في شرهنا إلى الزيادة الفورية في الإنتاج، قد نسبب النوع نفسه من التخريب الذي فاقمه على أوسع نطاق الاستخدام الحديث للكيمياء في الزراعة. ولا يمكن للبشر أن يتحملوا تعريض المحافظة على زادهم الغذائي للخطر. وفي المؤكد أن هذه الاعتبارات توحي بأنه علينا أن نعود إلى الطرق التقليدية في الزراعة. وهذا يعني أن نعود إلى طريقة الجهد المكثف في الزراعة.

إكيدا: ستتطلب العودة إلى مناهج الزراعة التقليدية، كما تقول، جهد العمل المتزايد، الذي سيكون في الظروف الحاضرة صعب البذل. ولكن، بما أن الأتمتة تتزايد في الصناعات المدينيّة، فقد نتوقع أن يتناقص قسم من السكان المستخدمين في هذه النشاطات. والجهد الإضافي المطلوب قد يُستمد من الطاقة البشرية الزائدة نتيجة ازدياد الأتمتة في العمليات الصناعية. ومن المحتمل أن يحدث الانقلاب في تدفق السكان من المناطق الريفية إلى المدينية. وقد تستمر قوى العمل الصناعي في التناقص، على حين يستمر السكان المزارعون في التزايد، والنتيجة هي تجاوز المزارعين للصناعيين في آخر الأمر. ويبدو أن هذا هو سير الأحداث المرغوب فيه أكثر من غيره، وهو السبيل المفيد لصحة الإنسان الجسدية والذهنية، شريطة أن تكون الوفرة المادية مضمونة بالصناعات المؤتمتة.

والشيء المتوقع هو أن تواجه محاولات الاستخدام القليل أو عدم الاستخدام للأسمدة الكيميائية أو مبيدات الحشرات مقاومة ضارية من المؤسسات التجارية الكيميائية ذات التأثير الكبير في المجتمع الصناعي المعاصر. وسيكون ضرورياً، للتغلب على هذه المعارضة، إصلاح وعي جماهير الشعب وتنظيم حركة اجتماعية واسعة وتيار الثقافة الإنسانية يجب أن يُعاد شق الطريق له في اتجاه جديد. ففي المجتمع الحديث، كانت الجماعة الصناعية هي الأساس الحصري للثقافة. وهذا الأساس يجب أن يعود إلى الجماعة الزراعية. وإذا لم يكن هذا الأمر عملياً، فلا أقل من أن تتقدم الزراعة والصناعة معاً على أساس متساوٍ.

تويني: إن التغير الذي تقترحه إنما هو مرغوب فيه لا للمصلحة الزراعية وحسب بل كذلك لمصلحة سكان المدينة الحاليين. فمنذ الثورة الصناعية، كانت أكثرية السكان في البلدان المتقدمة تكنولوجياً واقتصادياً تنسحب من الريف القروي إلى المدن. وتلك مصيبة اجتماعية، لأن العمل في مصنع المدينة أو العمل الوظيفي أقل إرضاء من الناحية السيكولوجية بكثير من الزراعة الريفية أو العناية بالحيوانات فيما يتعلق بأسلوب الحياة أو وسيلة كسب الرزق. وقد أصبح التمدين والتصنيع مشكلتين اقتصاديتين، طالما أن التقدم في الأتمتة والعملِ بالكومبيوتر يجعل الجهد المكثف في العمل اليدوي أو الديني غير ضروري.

والمناطق المتمدنة كثيراً سائرة نحو تسريح سكانها. وسيكون ذلك عملية مؤلمة، مادام قاطنو المدنية في القرنين الأخيرين قد أصبحوا متعودين الحياة المدينية، برغم أنهم لم يجدوا السبل والوسائل لجعلها سعيدة. فإذا طُرد العمال غير الصناعيين العاطلن عن العمل من أحياء الفقراء المدينية إلى أحياء الفقراء الريفية التي سيظلون فيها من غير عمل، فإن حزنهم واستياءهم سيزدادان. وكذلك ستكون نعمةً إذا اقتضى العمل الريفي عديداً أكبر من العمال، ما إن يصبح العمل المديني زائداً عن الحاجة.

وحتى لو حدث ذلك، فإن النزوح الجديد لأكثرية السكان في البلدان التي تُسمى متقدمة من المدينة إلى الريف سيكون عملاً صعباً ومؤلماً ومتأخراً. فمن المحتمل أن تعاني هذه البلدان أزمة طويلة قبل أن تتم ثورة تخفيض التصنيع المضادة. ولحسن الحظ، ماتزال الجماعات المصنّعة والمتمدنة كثيراً مجرد أقلية في الجنس البشري. فالأكثرية لم تبتعد كثيراً عن أسلوب الحياة الريفية، القائم على الزراعة ذات الجهد المكثف والعناية بالحيوانات، الذي كان النظام الاقتصادي والاجتماعي للأكثرية منذ بداية العصر الحجري الحديث. ولهذه الأكثرية التي تسمى متخلفة، سيكون أقلَّ صعوبة مما سيكون للأقلية المتقدمة أن تصل إلى الدولة العالمية المستقبلية المستقرة التي يجب أن يصل إليها البشر كلهم.

وهذا يوحي بأنه قد يكون ثمة انقلاب درامي في الحظوظ. فالمرجّح أن البلدان التي هي إلى الآن متقدمة سوف تكابد مدة أطول من المحنة. والبلدان التي هي الآن متخلفة من المحتمل أن تكون قادرة على بلوغ الدولة العالمية المستقبلية المستقرة بألم أقل وسرعة أكبر.

إكيدا: إن تنبؤك بأن الأمم المتقدمة قد تصبح بمعنى من المعاني متأخرة والأمم المتخلفة متقدمة مثير إلى أقصى الحدود. ولعل تيقظ الاهتمام عند شباب الولايات المتحدة وأوربا بـ «الزن» Zen الياباني و«اليوغا» yoga الهندية يشير إلى أنهم يعدّون الأمور غير الصناعية وغير الاقتصادية هي العناصر الأشد تقدماً في عصرنا. ولكن حتى لو كانوا محقين في هذا الادعاء، فطالما أن أموراً كـ «الزن» و«اليوغا» ماتزال خارج التيار العام لحياة الشعب في البلدان المتقدمة، وأنها لذلك ليست أكثر من موضوعات اهتمام ثقافية غريبة جداً، فإنهم لا يستطيعون أن يُحدثوا تحولاً في الحضارة بوجه عام. إلا أن شباب العالم قد يسهمون في التحويل الكبير للحضارة إذا وجّهوا اهتمامهم إلى فعاليات الإنتاج التقليدي ونماذج الحياة اليومية التي ماتزال موجودة عند بعض شعوب آسيا وأفريقيا.

توينبي: لئن كان تكهني مقنعاً، فقد تعيش الصين لتهنىء نفسها وهي تستعيد الأحداث على تأجيلها للتصنيع. وقد يكلف ذلك الصين قرناً من الضعف وذل المعاملة القاسية، ولكن قد يثبت في النهاية أنه ثمن رخيص تدفعه لتفاديها التمدن والتصنيع المتطرفين. ومن جهة أخرى، فقد يعيش الروس واليابانيون ليندموا على أنهم استجابوا بحزم وقوة وفعالية للتحدي الذي قدمه إليهم تصنيع الشعوب الغربية. وقد استجاب الروس واليابانيون لهذا التحدي من الغرب بأن حذوا حذوه. وقاوموه بالخوض في التصنيع حتى الرقبة. وقد يبدو ذلك بالنظر القصير حكيماً. وبالنظر البعيد الذي بدأ ينكشف الآن، قد يثبت أنه كان ردة فعل متعجلة قصيرة النظر.

الهلاك الوشيك

إكيدا: كما يُصر الكثير من المفكرين، فإن مستقبل الجنس البشري ليس مشرقاً البتة. وعندما يفكر المرء في الحالة الحاضرة للعالم، سرعان ما يستعيد في ذهنه الكوارث العالمية، والمعلومات العلمية التي تتنبأ بالمزيد من الفواجع، فيضطر أن يتساءل أستبقى البشرية على قيد الحياة في القرن الحادي والعشرين. والمخاوف الحاضرة من الجائحة قد تشبه في بعض النقاط النظريات المتعددة لـ«النهاية» التي كانت تظهر من حين إلى حين طوال التاريخ البشري.

والنبوءات بـ«النهاية» الموجودة في اليهودية والمسيحية والإسلام تتنبأ بيوم الحساب الأخير على يد الله والتغير الكلي اللاحق للنظام الكوني. وهي بهذا المعنى تترك مجالاً للتفاؤلية. ومع ذلك، لا نكران أن هذه التفاؤلية قد تُفضي إلى توقف الإصلاحات في مجتمع هذه الدنيا. والناس المثقلون بالشدائد الفعلية قد يضعون كل أملهم في جنة مثالية، رافضين العالم الفعلي، ولا يتوقون إلا إلى الموت. وتشبّث الإيمان المسيحي بالعالم المستقبلي والنذر الدائمة بانهيار العالم الفعلي قد أسر عقول الكثير من الناس وأفئدتهم. وهذا التشبث الشديد يظهر في الإيمان الراسخ بيوم الحساب الأخير.

ولكن حتى في يوم الحساب الأخير سيكون ثمة أمل للناس الصالحين. ومن جهة أخرى، فالنظرية الشائعة عن الهلاك الوشيك للجنس البشري لا تفسح مجالاً للأمل. وفي الماضي، وحتى عندما كانت النبوءات بالهلاك قد نالت التصديق، استمر الناس في الإيمان بالضمير الإنساني وإمكانية الإصلاح. ونظرية «النهاية» السائدة حالياً لا تأخذ في الحسبان حتى الجوانب الخيّرة من الحياة الإنسانية وتغمر البشر باليأس.

توينبي: في الطرف الغربي من العالم القديم، غربي المناطق التي كانت فيها الهندوسية والبوذية سائدتين، كان يُعتقد أن العالم، في الشكل الذي نعرفه، سيوصله إلى النهاية أمْر إله قادر على كل شيء، في تاريخ آتٍ حدده سلفاً ولكنه لم يبح به. وهذا الاعتقاد بـ «النهاية» التي تفرضها المشيئة الإلهية قد نشأ عند الزرادشتيين وأخذه عنهم اليهود والمسيحيون والمسلمون.

وبرغم أن عصرنا ليس العصر الأول الذي جوبهت فيه البشرية بتوقّع أن الحياة في الشكل الذي عشناه إلى الآن قد تصل إلى النهاية، فأنا أوافق أن الظروف الحاضرة لم يسبق لها مثيل. ففي الماضي، كان البشر تهددهم بالانقراض قوى طبيعية خارجة عن سيطرة الإنسان. ولكن قد يكون هذا هو الزمن الأول الذي عرفنا فيه أن مستقبلنا سيقرره ما نفعله بأنفسنا أو ما نقصّر عن فعله.

إكيدا: يرمز طوفان نوح إلى القوى الطبيعية التي كانت تهدد البشرية. ومن المحتمل أن الشعوب في الماضي كانت ترى أن الكوارث الطبيعية، كالطوفان، تهديدات لا جدوى حيالها من القوة الإنسانية. ومن الصعوبة الشك في أن هذه الكوارث كانت ترتبط بأفكار عن نهاية العالم. أما الخشية الحديثة من الهلاك الوشيك، فهي انعكاس للحالة المذهلة التي استخدم فيها الإنسان العلم سلاحاً للوصول إلى القدرة الكافية على تحريك العالم ولكن ضللته– وتدفعه الآن إلى الدمار– تلك الحضارة التي أبدعها ذاتها.

ولدى البحث في أسباب الانزعاج العالمي الحاضر، يدهشنا أن نجد أننا نحن الذين دفعنا أنفسنا إلى حافة الموت. فإن كانت العلة قوة طبيعية، شيئاً خارج أنفسنا، فلربما فقدنا الأمل فترة، ولكننا كنا سننهض ثانية لنتحدى الأمر الذي وضع حياتنا في خطر. ولكن مهما كان حجم العلم المستخدم للمشكلة، فليست بالمهمة السهلة أن نعثر على سبيل للخروج من الخوف، الذي ونحن نكافحه بأشد ما نستطيع، لا تثمر جهودنا إلا الإسراع في التقدم إلى الكارثة.

والفارق المثير الآخر في التفسيرين القديم والحالي لطبيعة الهلاك الوشيك يرتبط بالوفرة. كانت المجاعات، في الماضي، تفضي بالناس إلى توقع «النهاية». وللسخرية، فإن الوفرة المادية هي نفسها التي تثير الخوف الآن. وبكلمات أخرى، إن وفرة الأشياء تخلق نوعاً جديداً من الندرة. فقد أحدث الإنسان الحديث أوضاعاً، لم يُسمع بها في الماضي، توجد فيها الأشياء المادية في مثل هذه الوفرة الزائدة التي يتضمن وَضْعُها موضع الاستعمال خطر تقصير الحياة.

توينبي: ما تقوله صحيح، ولكننا ينبغي ألا نكون انهزاميين، أو سلبيين، أو غير مكترثين في رد فعلنا على الآفات التي تهدد بقاء الجنس البشري. فإذا كانت هذه الآفات قد أحدثتها قوى خارجة عن سيطرة الإنسان، فقد يكون الاستسلام والخضوع هما السبيل الوحيد المتاح لنا. إلا أن الآفات الحاضرة هي من صنع البشر وينبغي البرء منها بمعالجة البشر أيضاً.

إكيدا: تلك هي المسألة المهمة. لقد افتُرض الكثير من أسباب تهديدات الإنسان، ولكنني أعتقد أن السببين التالين هما الرئيسان:

السبب الأول هو الأسلحة. فالأسلحة النووية خلقتها الفيزياء، وهي فرع من العلم الحديث هو في الوقت الحاضر أشد مركزية في أهميته. إلا أن الفيزياء ليست الفرع الوحيد الجدير باللوم، لأن الكيمياء الحيوية قد أطلقت العنان للمرعبات على شكل الأسلحة الكيميائية الحيوية.

والسبب الثاني هو مشكلة تلويث البيئة وتدميرها، التي وصلت، عند مطلع هذا العقد، إلى نسب مرعبة. وتشتمل هذه المشكلة، ولاريب، على التغيرات

المناخية الناشئة عن التلوث وعلى إحداث الفوضى في النظام البيئي. وكما يُحذّر الكثير من علماء البيئة، قد يجد الإنسان نفسه يلهث بأنفاس عذابه أخيراً في جو أشبه بالقَذَر منه بالهواء مالم تُتخذ الإجراءات الحاسمة سريعاً.

فإذا استخدم الإنسان حكمته وكل طاقته لهذه المسألة، كان قادراً على تحويل طبيعة الحضارة التي أحدثت هذا التهديد بتلوث الكرة الأرضية وعلى إيجاد طريقة لحل المصاعب السياسية من دون اللجوء إلى الأسلحة النووية. ولكن طالما أن البشر مايزالون خاضعين للجشع الفطري والأنانية ويتشبثون بإحكام بمقابض الشعور بالعبث والخوف من الإبادة الموشكة أن تحدث، فمن المحال أن ينجوا من الكآبة الشاكية من الدمار العالمي الوشيك.

توينبي: إن الآفات التي هي من صنع البشر قد سبّبها الجشع والعدوانية التي تنشأ عن المركزية الذاتية. ولذلك فإن علاج هذه الآفات ينبغي أن يكون التغلب على المركزية الذاتية. وتخبرنا التجربة أن هذه المهمة صعبة ومؤلمة، ولكن التجربة تخبرنا كذلك أن بعض الناس قد وصلوا إلى الهدف– وصولاً ناقصاً ولا ريب، ولكنه كافٍ لتثوير سلوكهم وسلوك الناس الآخرين الذين ألهمهم مثالهم. وفي المؤكد أن إخضاع المركزية الذاتية، الذي وصل به بعض البشر الطاهرين إلى هذه الدرجة الثورية، يمكن لكل البشر أن يصلوا إليه. فما القديسون غير بشر، وما أنجزوه بأنفسهم ليس كله فوق طاقة بقيتنا.

وإنه لَمُخْزٍ أن يأتي التهديد الحالي لبقاء الإنسان في الحياة من البشر. ويظل المخزي أكثر أن نقصّر عن إنقاذ أنفسنا ونحن نملك القدرة على إنقاذ أنفسنا لو بذلنا الجهد الروحي للتغلب على مركزيتنا الذاتية. والحالة المخجلة يجب أن تحفزنا على بذل الجهد، ومعرفتنا بأننا نملك القدرة على النجاح يجب أن تمنحنا الأمل والشجاعة والطاقة للارتفاع إلى مستوى مسؤولية الحدث.

وتوقّع الدمار بقوى أو قدرات فوق سيطرة الإنسان توقّع مُشِلّ، لأنه لا يقدم أملاً في أن الدمار من الممكن تجنبه بالفعل الإنساني. ولكن، ولهذا السبب، فإن

الاستسلام في وجه هذا التوقع ليس مفسداً للأخلاق، لأنه ليس مخجلاً للمرء أن يستسلم لشيء لا يملك القدرة على منعه. ومن جهة أخرى، فإنه مخجل ومن ثم مفسد للأخلاق أن نسمح لأنفسنا بأن يقضي علينا رفضنًا لبذل الجهد الذي واضح أنه ضمن طاقتنا وواضح أنه ينقذنا إذا كنا عازمين على بذله. والتراخي في مثل هذه الظروف يعادل الانتحار؛ وهو إهلاك الذات فعلياً.

إكيدا: واضح أنه علينا بذل الجهود من أجل التغلب على الوضع الذي نجد أنفسنا فيه. ولكن يخيل إليّ أن الناس اليوم يشكون في القدرة الإنسانية على بذل الجهود الفعالة، ويصل بهم الأمر إلى حد اليأس من ذلك. ويُبرز بعض الشبان هذا النوع من الشك في الحياة الخالية من الحيوية في أوقات الفراغ، أو المظاهرات العنيفة الهادفة إلى إسقاط المؤسسة، أو الهروب بالمخدرات والمسكنات. وكل هذه المسالك الهروبية تنطوي ضمناً على انعدام الثقة العميق بالمقدرة الإنسانية على الإجابة عن أعمق الأسئلة.

إنهاء التلوث البيئي

إكيدا: إذا كان بالإمكان تحديد التخريبات الصناعية بوضوح وتتبّع سيرها، فمن السهل نسبياً وضع حدّ لها. ولكن بما أن كل امرىء يعيش في المدن يُسهم بشكل أو بآخر في إحداث التلوث ذي الأنواع الكثيرة، فإن حل هذا الجانب من التخريب البيئي يكون أشد تعقيداً. في الماضي، كانت المنظمة المدينية ما إن تُنْجَز وتبدأ العمل السلس حتى تكون قادرة على معالجة مياه البواليع وأقذارها وغير ذلك من التلوث الذي يحدث في مجالها. واليوم زادت التطورات في الحضارة التلوث إلى حد يتجاوز ما يستطيع أن يتغلب عليه البناء المدني الكلاسيكي.

إن عدداً معلوماً من المؤسسات الصناعية هي المسؤولة عن التلوث البيئي الحادث صناعياً، والأكثرية من المواطنين هي الضحايا. وعلى الرغم من أنه بوسع التنظيمات السياسية، والقوانين، والحركات المدنية التخلص من هذا النوع من

التلوث، ففي حال التلوث المديني العام تكون أكثرية المواطنين هي الأطراف المذنبة والضحايا في الوقت نفسه.

توينبي: أوافق أن للتلوث البيئي مصدرين: التخريب الصناعي والاستهلاك الخاص المخرِّب من جانب كل السكان الذين يعيشون في أوضاع مدينية حديثة. وأوافق كذلك أن النوع الأول من التلوث أقل صعوبة في إيقافه بكثير من الثاني.

وكما تقول، إن التخريب الصناعي يُحدثه عدد محدود من المشروعات الصناعية القابلة للتعيين ومن المحتمل أن يكون التشريع فعالاً في إيقافه. أما الاستهلاك الخاص فلا يمكن إيقافه إلا بالعمل الطوعي من الأفراد الذين لا عدّ لهم ولا حصر. والقوانين الإنفاقية، خلافاً للتشريع الذي يعالج مسألة الصناعة، قد برهنت في عامة الأحوال أنها غير فعالة. ولعل العمل الإرادي لتقييد الاستهلاك لا يكون فعالاً كذلك إلا إذا ألهمه الدين.

إكيدا: إن المشكلة صعبة ولكنها ليست مستحيلة الحل على الإطلاق. والتحسينات لكي يكون تأثيرها واسع النطاق، على كل مواطن أن يكافح لإصلاح نفسه بامتحان حياته اليومية بصرامة وتخليصها من كل الأعمال العرضة للوم بوصفها مساعدة على إحداث التلوث. وعلى سبيل المثال، لنمتحن الاتجاه في عالم التزود بالمحركات الآلية. ففي كل سنة يلحّ أصحاب المصانع على المواطنين أن يشتروا الطرازات الأحدث والأكثر أناقة وكأن عدم الركوب في آخر طراز للسيارات قد سنّ تشريعاً بتجريد المرء من أهليته بوصفه إنساناً حديثاً. والحملات الإعلامية التي يقوم بها أصحاب المعامل هؤلاء شديدة البراعة، كحملات صانعي الأدوات الكهربائية والأصناف الأخرى ذات الاستخدام اليومي، وكل الذين يعملون على مبدأ أن ما هو مبيَّت آيل إلى الإهمال. ولكن ما يُلهمه الجشع من القوادة للأنانية البشرية الفطرية كان له دور كبير في خلق حالة اليأس التي نجد أنفسنا فيها. نَوْلُنا أن ندرك أن ما يتراكم من آثار أعمال الحياة اليومية الصغيرة قد يُحدث كارثة عالمية من الممكن أن تسلب ذريتنا حق الوجود.

توينبي: في الماضي، عندما كان كل البشر فقراء، كان أسلافنا مهدَّدين على الدوام بنقص الغذاء والكساء والسكن وضرورات الحياة الأخرى. وفي تلك الظروف، كان الاقتصاد في الإنفاق فضيلة والتبذير رذيلة. ولكن منذ الثورة الصناعية، أخذ الاقتصاد في الإنفاق يهدد أصحاب المصانع بافتقار الأسواق إلى منتجاتهم ومن ثم هدد مستخدَميهم بفقدان العمل. ولهذا أصبح اقتصاد المستهلك في الإنفاق رذيلة، لا فضيلة، بأعين أصحاب المعامل ومستخدميهم. وكان أصحاب المصانع يسعون إلى تشجيع الاستهلاك اصطناعياً بوساطة الإعلانات. وليس مصادفة أن مهنةالإعلانات معاصرة للثورة الصناعية.

على أية حال، وكما أشرتَ، فإن المصلحة القطاعية عند أصحاب المصانع ومستخدميهم في تحفيز الاستهلاك غير ملائمة للمصلَحة العامة للمجتمع. وتحفيز الجشع بالإعلانات يُحدث التلوّث بالجملة. وهذا تهديد لصحة الناس الأحياء الآن، وكذلك لحياتهم. وجشعنا الحالي يهدد أيضاً بسلب جيل المستقبل باستنفاد المصادر التي لا تُستبدل.

والجشع، إلى ذلك، هو شر في حد ذاته. إنه ملمح من حيوانية الطبيعة البشرية، ولكن الإنسان، إلى جانب كونه حيواناً، هو شيء أكثر من ذلك. ونحن بإطلاقنا العنان لجشعنا، نفقد كرامتنا الإنسانية. ولذلك علينا أن نكبح إثارتنا إلى الآن للجشع- وذلك لأسباب تتعلق بالسلوك القويم، حتى ولو لم يكن الجشع يُحدث الآثار المادية الفاجعة في تلويث الجيل الحالي وحرمان الأجيال القادمة- إذا كان للبشرية أن تنجو من التلوث. وقد كان أصحاب المصانع يحاولون بالإعلانات، منذ الثورة الصناعية، أن يتحكموا بالشعب بإعطاء الأولوية لإشباع الحد الأقصى من الجشع على كل الأهداف الأخرى. ونحن بحاجة إلى قلب نظام أولوياتنا وأن نجعل أول هدفين لنا كبح الجشع وممارسة الاقتصاد في الإنفاق. وثمة على الأقل ثلاثة أسس لذلك: المحافظة على الكرامة الإنسانية، وحماية جيلنا من خطر التلوث، وصون المصادر الطبيعية المحدودة على كوكبنا من أجل أخطار

المستقبل. إننا بحاجة إلى أن نستبدل بالمثال الذي دسته في أذهاننا صناعة الإعلانات المثال المتمثل بالنظام الرهباني البوذي والمسيحي.

إكيدا: على وجه الدقة، إن الحرية ذات أهمية عظيمة، ولكن يظل الأهم هو تقرير ما هي من سمات الإنسان الكثيرة السماتُ التي ستتمتع بالحرية. إن الجشع، بإعطائه مجالاً غير محدود من النشاط، يُخمد الروح السامية في الإنسان لأنه يطأ لامحالة أسمى ما في الذهن الإنساني. وعندما تكون للجشع اليد العليا، يصبح الوضع مشابهاً لما يمكن أن يحدث عندما يطلق مجرم شرير النار على الجماهير الأبرياء. وكالساذج، الذي يجب أن يكون محروساً، وأن يُحْجَر عليه إذا اقتضى الأمرمن أجل خير الناس، يجب كبح الجشع من أجل الأفضل في الإنسان. إلا أن هذا الكبح يجب ألا يُطبَّق اجتماعياً من الخارج؛ بل يجب أن ينشأ عن الوعي الذاتي المستقل عند الفرد.

علينا أن نتبنى وجهة النظر القائلة بأن إدراك كرامة الحياة يجب أن يكون المبدأ الأساسي الذي ترتكز عليه أعمالنا. وحالما نضع هذه المقدمة المنطقية، علينا أن نمضي في القيام بالأعمال الملموسة التالية. أولاً، يجب تحديد الاستهلاك للمواد المادية بالحد الأدنى وابتكار الطرق للاستفادة من النفايات الناجمة عن الإنتاج. وهذه الخطوة ستساعد على التخلص من تلوث البيئة وعلى حماية المواد الطبيعية من الاستنفاد. ثانياً، القيام بالحد الأقصى من الطاقة الجسدية لجسم الإنسان. وهذه الخطوة، فضلاً عن تقليل التلوث البيئي وصون الموارد سوف تحسّن صحة الإنسان وتحافظ عليها. ثالثاً، أخذ الحذر من الاستخدام غير المحدود للأدوية، والمضافات إلى الأطعمة، والمنتجات الكيميائية الأخرى وإدراك أن الأذى يلازم بشكل ثابت تقريباً أي خير تفعله هذه المواد.

وعلى كل فرد أن يضع هذه القواعد البسيطة موضع الممارسة في حياته اليومية وأن يكافح أي شخص يعرّض مستقبل البشر للخطر باستخفافه بها. وعلى

العلماء أن يقوموا باستخدام معرفتهم لتنوير الناس، وعلى الصحفيين أن يستخدموا سلطة كلماتهم لفضح الشر الذي يحدث في هذه الروابط. وبمقدور ربة الأسرة أن تدير المعركة في البيت، والعامل في مكان عمله. ومن أجل أن تكون حركة من هذا النوع فعالة وذات معنى، لابد لها من أساس روحي قوي، وأنا أتفق معك أن قوة الدين مطلوبة لبناء هذا الأساس.

والنوع من الدين الذي نحتاج إليه يجب أن يجعل كل إنسان فرد مدركاً بعمق لأمرين مهمين: أن قوة الحياة في الشخص الواحد أشد أهمية من كل الغنى المادي في العالم والمبدأ الذي يعادله أهمية هو أن الحياة والكرامة المتأصلة فيها لايمكن دعمها إلا بالانسجام مع الطبيعة.

توينبي: أجل، هيهات أن يزول تهديد بقاء البشرية إلا بتغير ثوري للقلب في أفراد البشر. وتغير القلب هذا لابد أن يلهمه الدين لإحداث قوة الإرادة المطلوبة لوضع المُثل الجديدة صعبةِ المرقى موضع الممارسة.

٣- الفكر

التربية

أهداف التعلم

إكيدا: إن أهم المسائل في حقل التربية هي المسائل الموقوفة على مساعدة الإنسان أن يرى بوضوح ما ينبغي له أن يكون وكيف ينبغي له أن يعيش. وإنه لصحيح أن السعي إلى الإجابة عن هذين السؤالين قد يحدث نتائج ذات فائدة عملية. ولكن هذه الفوائد تظل نتائج جانبية. فالتعلم والتربية في خير أحوالهما لا تحثهما الرغبة في المنافع العملية فقط ولاهما يتخذان هذه المنافع غايات لهما. ومهما يكن، ففي المجتمع التكنولوجي الحديث لا يرى بعض الناس التعلم والعلم أكثر من خادمين لمذهب المنفعة. ومن شأن هذه الرؤية أن تثير الشك في قيمة التعلم والتربية.

توينبي: أعتقد أن غاية التربية يجب أن تكون روحية لا ارتزاقية. فيجب أن تكون التربية بحثاً لفهم معنى الحياة وغايتها ولاكتشاف السبيل القويم في العيش. وأنا مؤمن أن السبيل القويم الروحي متماثل جوهرياً عند كل البشر. وقد كان السبيل العملي القويم هو نفسه عند كل البشر قبل أن يصبح تقسيم الجهد ضرورياً بالتحول من البساطة الأصلية في المنظمات الاجتماعية والتكنولوجيا إلى التعقيد.

وفي عصر الحضارة التكنولوجية تحتاج التربية في السبيل القويم للعيش أن يضاف إليها التدرّب المهني في فروع خاصة من المعرفة وأنواع عدة من المهارة. ولكن ينبغي لكل شخص تلقى تدريبه المهني أن يقسم يمين أبقراط المفروض على المتنسبين إلى مهنة الطب قبل الدخول في مهنته. فيجب على كل منتسب إلى أية

مهنة أن يأخذ على نفسه عهداً بأن يستخدم معرفته الخاصة لخدمة أمثاله البشر لا لاستغلالهم. وعليه أن يعطي الالتزام بالخدمة الأولوية على حاجته الثانوية إلى تحصيل رزق له ولأسرته. فالحد الأقصى من الخدمة، لا الحد الأقصى من الكسب، هو الهدف الذي ينبغي أن ينذر نفسه له.

إكيدا: أنت محق كل الحق. فالتربية حين أصبحت موقوفة على مذهب المنفعة الذي يغالي في تأكيد المعرفة الفكرية والمهارات التكنولوجية أصبحت لها في المجتمع الحديث نتيجتان رديئتان رئيستان. أولاً، إنها بجعلها التعلم وسيلة للسياسة والاقتصاد سلبت التعلم منزلته الرفيعة الملازمة له وجردته من استقلاله. ثانياً، إن الناس الذين ينهمكون في التعلم والتربية يصبحون عبيد المعرفة الفكرية والبراعة التكنولوجية، اللتين هما الوجهان الوحيدان البارزان للتعلم اليوم. ونتيجة لهذه النزعة يضعف احترام الإنسانية. وباختصار، فإن الناس يُرغَمون على خدمة المعرفة الفكرية والمهارة التكنولوجية اللتين تسيطر عليهما السياسة والاقتصاد.

دوام التعلم

إكيدا: إن التعليم المدرسي غير كاف لتنمية القدرات الفكرية ورعايتها تماماً، فلكل شخص مواهب مختلفة؛ ولكلٍّ مزاياه وخلاله الجيدة. ويكمن مفتاح الاستخدام المفيد للمواهب والمميزات في إيقاظ هذه المزايا واستعمالها في الحياة اليومية والأحوال العملية.

وأنا لا أعتقد أن الإنجاز المدرسي يجب أن يكون المعيار الوحيد الذي يحكم به بشأن قدرات الشخص، فما كل الطلاب المتفوقين قد وصلوا إلى أن يكونوا مواطنين منتجين ومفيدين، والكثير من الناس الذين لم تكن مواهبهم واضحة في المدرسة يصبحون بارزين وأعضاء قديرين في المجتمع في منتصف العمر أو حتى بعد ذلك. يضاف إلى ذلك أن التعلم اليوم يتبدل بسرعة بالغة وكثيراً ما يصبح ما تعلمه المرء في المدرسة متخلفاً أو ربما عديم الفائدة فيما بعد .

توينبي: في عالم اليوم، الذي تتزايد فيه معرفتنا ويتبدل تفسيرنا له طوال الوقت لا يكفي تعليم اليافعين الذي يستغرق كل ساعات الدوام. فلابد من أن يكون متبوعاًبالتثقيف الذاتي الذي يأخذ بعض الوقت مدى الحياة. فما يتعلمه المرء في مرحلة اليفاعة لم يعد الآن كافياً لبقية العمر. وينجم عن ذلك أن الشهادات التي نالها الطالب عند تركه المدرسة أو الجامعة ينبغي ألا تُعدّ تقويماً مدى الحياة بل مجرد حكم مؤقت. ففي حياة الراشدين، ينبغي أن يستمر كل منا في الخضوع للاختبار وإعادة التقويم مرة بعد مرة. ويجب أن تكون الاختبارات هي الإنجاز العملي للشخص من مرحلة إلى أخرى. وإنه من غير المعقول ومن غير الإنصاف أن يصنَّف الشخص، مرة وإلى الأبد، بأنه من المرتبة الأولى أو الثالثة وهو لما يزل في السادسة عشرة أو الثانية والعشرين من عمره.

وهناك أشخاص بطيئو النمو يتأخر تفتّحهم في الحياة. وعلى العكس هناك مبتدئون لامعون يخفقون في تحقيق وعدهم الباكر. وقد كان ونستون تشيرتشل ظاهر التخلف طفلاً، ظاهر التألق شاباً، ظاهر الإخفاق في منتصف العمر، وإنساناً عظيماً من غير شك في ستينياته. وثمة رجل آخر كان له التأثير الحاسم في مجرى التاريخ الإنجليزي هو المبشر المسيحي اليوناني تيودور الطرسوسي من القرن السابع. وعندما أُرسل لإصلاح الكنيسة المسيحية في إنجلترا كان تقريباً في عمر تشيرتشل عندما عيِّن رئيساً للوزراء ليجنّب بريطانيا خطر التعرض للغزو. وشأن تشيرتشل، حقق تيودور النصر في تأدية رسالته. فأصلح الكنيسة في إنجلترا في عشرين سنة من العمل الشاق الذي قام به وهو في ستينياته وسبعينياته. ولاشك أنه بالإمكان إيراد الأمثلة على الظاهرة العكسية وهي السيرة المخيبة للأمل.

إكيدا: حالما يشب الطفل ويدخل المجتمع لن تكون دراسته الأكاديمية هي الأساس الذي يُحكم بشأن شخصيته من خلاله. وفي الكثير من الأحوال نجد اتساع أفق الشخصية وعمق الخبرة يقومان بالدور الحاسم في تقويم الناس له. وبرغم أن ثمة فوارق تحدث إذا كان العمل الذي ينهمك فيه الشخص جسدياً أو فكرياً، فلابد

له، على العموم، لكي يُظهر قدراته ويستخدمها من أن يكون قوي الجسد حساس العقل والروح. والتعلم الأكاديمي غير قادر وحده على تنمية الجسد والذهن إلى المدى الملائم. فعلينا لكي نُكمله أن نبتكر الطرق التي توفر للطلبة الاحتكاك بالمجتمع وتزودهم بالخبرات المتنوعة على أقصى نحو ممكن من خلال النشاط غير المنهاجي والحياة الجماعية. وأعتقد أن نوع النظام التربوي الذي نحن بحاجة إليه اليوم هو النوع الذي يركّز على تطوير الإنسان بكامله.

توينبي: كنت قد افترضت أن من مزايا استمرار المرء في التعليم خلال مرحلة الرشد في حياته أن الراشد من الممكن أن يجعل خبرته الشخصية تتسع لما تعلمه أكاديمياً (أي على نحو غير مباشر). وسوف أضيف الآن أن فرص اكتساب الخبرة العملية من خلال النشاط غير المنهاجي والحياة الجماعية ينبغي أن تُعطى للطلبة اليافعين في أبكر مرحلة ممكنة من مراحل تربيتهم.

وهذا معروف في بريطانيا في النظام التربوي لما يُسمى المداس العامة. وبعض هذه المدارس، وهي في الحقيقة ليست مدارس عامة بل خاصة، تبيح النقد بوصفه حكراً على المؤسسة، وعلى رَغْم ذلك تمنح الأولاد الكبار فرصاً لممارسة السلطة ولاكتساب الشعور بالمسؤولية. وفي هذه النقطة تبدو لي المدارس البريطانية العامة قد ضربت مثالاً قيماً. وقد تعلّمتُ في إحدى هذه المدارس. وكان الصبي الذي يُعدّ رئيساً لهذه المدرسة يذكرونه بالشعار الإغريقي الذي معناه أن السلطة هي اختبار الشخصية.

إن القدرات البشرية متنوعة، وهذه القدرات المتنوعة كلها ذات قيمة اجتماعية. وينبغي اكتشاف كل نوع خاص من قدرة الفرد ورعايتها. وهذا يمكن أن يتم بإعطاء الطلبة الفرص لاكتساب الخبرة العملية واستخدامها، وبالاستمرار مدى الحياة في ذلك النوع من التربية الذي تتحد فيه النظرية والممارسة بحيث يُكمل ويَحفِزُ أحدهما الآخر.

تمويل التربية

إكيدا: لسوء الحظ فإن التربية اليوم في الكثير من البلاد تخضع في إدارتها لسيطرة الدولة على نحو يتوافق مع الأهداف التي تسعى إليها الحكومة. ويرتبط التعلم والبحث، وهما منبعا التربية، بحاجات الدول صميمياً لأنه لولا العون الحكومي المالي لاستحال البحث غير المحدود في المجالات التي تقتضي النفقات المالية الباهظة. وفي المجالات المرتبطة بالمصلحة الوطنية تكون الموارد المالية متوافرة ونتائج البحث باهرة. أما المعاملة الظالمة فهي قَدَر المجالات غير المرتبطة بالربح الوطني وقدر العلماء الذين تعارض آراؤهم آراء الدولة. وهذه الحالة في عالم التعلّم والبحث تنعكس مباشرة في عالم التربية حيث يجري تأكيد الموضوعات المرتبطة بالمصلحة الوطنية في حين تُهمل الموضوعات الأخرى.

توينبي: من غير المرغوب فيه أنه لابد أن تحتكر الدولة تمويل التربية وتوجيهها وإدارتها، لأن الدولة يغريها أن تقدم العون المالي لخطط الدراسة التي يبدو من المحتمل أن تزيد نفوذها. والدولة يغريها كذلك أن تخلع على التربية الموجَّهة والممولة حكومياً خيطاً أيديولوجياً لتضمن أن يصبح الطلبة داعمين لأيديولوجية المؤسسة.

ولاشك أن للتربية الممولة حكومياً مزاياها؛ فهي تمنح فرصاً متساوية للفتيات والفتيان. وفي بريطانيا اليوم نجد أن بعضاً من الشخصيات البارزة في كل ميادين الحياة كانوا أطفالاً من أسر فقيرة ونالوا أفضل التعليم بفضل العون المالي الحكومي.

إكيدا: من المؤكد أننا من وجهة نظر الفرص التربوية المتساوية سنجد أن المعونات المالية التي تقدمها الحكومة أو الهيئات العامة المستقلة لابد منها لأن الأفراد لا يستطيعون غالباً أن يتحملوا عبء الرسوم المدرسية. ولكن يجب ألا يُسمح بالتلاعب في مضمون التربية، ولا بمحاولات تحريف التربية في اتجاه أو آخر، ولو كانت المحاولات غير مباشرة. إن مشكلتنا هي ابتكار خطة للمعونات المالية تكون بمنجاة من خطر ممارسة التأثير غير المناسب في التربية.

توينبي: في بريطانيا كنا قد أسسنا منذ انتهاء الحرب العالمية الأولى شركات شبه شعبية تموَّل من الموارد المالية العامة ولكن لا تسيطر عليها الحكومة. وتديرها هيئات حاكمة مستقلة. ومن هذه الشركات «لجنة المنح الجامعية»، التي تقدم وتوزع الآن الجزء الأكبر من الموارد المالية للجامعات البريطانية. (والجزء الأصغر من هذه الموارد مصدره رسوم الطلبة أو الهبات الخاصة). والقصد هومنع الحكومة من التصادم مع سياسة الشركة شبه الشعبية باستخدام سلطة المال. وظل هذا الهدف متحققاً بالممارسة إلى اليوم، على وجه الإجمال، ولكن مايزال من المبكر جداً القول أستستمر لجنة المنح الجامعية والشركات شبه الشعبية الأخرى (كشركة الإذاعة البريطانية، التي هي وكالة ثقافية مهمة) في كونها محترمة من المجلس النيابي أم لا.

من الواضح أن جهاز الشركات شبه الشعبية غير ثابت ولا مستقر. والمهم أن نجعل التعليم مستقلاً، وعلى أساس آمن ودائم. ولهذا أعتقد بضرورة شرطين هما: الهبات المالية الدائمة بمعزل عن توجيه الدولة أو الشركات التجارية؛ وهيئة من المدرسين والمدراء التربويين الذين تتجلى معاييرهم الأخلاقية والفكرية برفعة تجعل الشعب يحترمهم ويؤيدهم.

وهذه الهبات من الممكن أن تتوافر من المنح التي لا تُلغى؛ أي المنح التي تقدَّم بتعهد قانوني يلزم المانح بأن يتجرّد هو وورثته من كل حق في التدخل في إدارة الوقف. هذا هو مبدأ المؤسسات الوقفية الأمريكية الخاصة في تقدم البحث والتعليم. وهو إلى ذلك مبدأ المنح الأرضية التي هي إحدى مصادر الدخل في جامعات الدولة وكلياتها في الولايات المتحدة. والأرض هي خير شكل للهبة الدائمة، لأن قيمة الأرض تختلف عكسياً عن قيمة المال، فقيمة المال تميل إلى الانخفاض، حتى عندما لايكون التضخم المالي في معدلّه الحالي المرتفع وتناميه السريع. وقد كانت المنحة الدراسية التي نلتُها في كلية ونتشستر سنة /١٩٠٢/ من إيراد أرض وهبها مؤسس الكلية سنة ١٣٩٥.

وأود أن أرى كل المؤسسات التعليمية في كل البلاد وقد خُصّت بهبات من المنح الأرضية لا تُلغى وذات وزن يجعل من الممكن المحافظة على رسوم الطلاب منخفضة ورواتب المعلمين مرتفعة. وهذا يكفل التحرر من سيطرة الدولة والمشاريع التجارية الكبيرة. ينبغي للمؤسسات التعليمية أن تكون شركات مستقلة كل الاستقلال. وقوانين هذه الشركات يجب أن تنهض بأعباء التمثيل لا للمدراء التربويين والهيئة التدريسية وحسب بل كذلك للآباء (في حال المداس) والطلبة (في حال الجامعات والمدارس العالية). ولابد من تمثيل عموم الشعب مادامت التربية نشاطاً اجتماعياً يرتبط به أساساً كل المجتمع. وتحديد السلطات الخاصة لهذه الأنواع المختلفة من المشاركين في تشكيل السياسة التربويّة وتنفيذها سيكون شديد الخلافية، كما تشير إلى ذلك الخلافات حول هذه المسألة في كل أنحاء العالم.

التعليم المختلط

إكيدا: بتأثير من الأخلاق الكونفوشيوسيّة كان تعليم الذكور والإناث في اليابان يسير منفصلاً حتى نهاية الحرب العالمية الثانية. إلا أنه منذ ذلك الحين أُنشئت أنظمة التعليم المختلطة في كل المدارس العامة من المستوى الابتدائي حتى المستوى الجامعي. وأنا أدرك أن تاريخ التعليم المختلط في إنجلترا قصير نسبياً. فما هي آراؤك في النقاط الجيدة والرديئة في نظام التعليم المختلط؟

توينبي: في إنجلترا لم يبدأ التعليم المختلط حتى العام /١٨٧٠/ وعندما بدأ كان ذلك لأسباب اقتصادية وليس من حيث المبدأ. ففي ذلك الحين أصبحت أنظمة المدارس العامة الابتدائية والثانوية (أي الأنظمة التي يُنْفَق عليها من الموارد العامة) أنظمة تعليم مختلط، برغم أن النظام الخاص، بما فيه الجامعات، ظل معزولاً. كانت في بريطانيا آنذاك بضع جامعات- جامعتان فقط في إنجلترا وأربع جامعات في سكوتلاندا -وكلها يمنع النساء من نيل الشهادات. وقد واظبت زوجتي على جامعة كيمبردج. فكان يُسمح لها بخوض الامتحانات وتكافأ بالدرجة الأولى، ولكنها لم تستطع أن تنال شهادة. ولاشك أن الكليات المختلفة في الولايات المتحدة

قد سمحت منذ عهد بعيد لكلا الجنسين بحضور الدروس ونيل الشهادات. واليوم يختلط الطلبة والطالبات في بريطانيا بحرية، وهناك كلام عن إقامة كليات مختلطة من الطراز الأمريكي.

وأنا أعتقد أن هناك الكثير مما يقال حول النظامين المختلط والمنفصل. وفي الوقت الحاضر يخلق التعليم المختلط مشكلة بالغة الخطورة بسبب الاختلاط الجنسي بين طلبة وطالبات تتراوح أعمارهم بين الثالثة عشرة والثامنة عشرة. وهذه الفترة، كما هو معروف، بالغة الصعوبة في حياة اليافع، وهي فترة من المحتمل أن يواجه فيها التعليم، المختلط أو المعزول، مشكلات جمة. واليوم هناك أحوال كثيرة تصبح فيها الفتاة الصغيرة حاملاً وهي في الرابعة عشرة أو الخامسة عشرة. وليس هذا نتيجة ضرورية للتعليم المختلط، ولكنه نتيجة فعلية ومصدر للحزن الشديد والضيق.

وعندما كنت في الرابعة عشرة كانت المدارس مفصولة بصرامة. وفي ذلك الحين كانت ثمة كليات منفصلة للنساء ومدارس منفصلة للفتيات الصغيرات، ولكن الصلات بين الجنسين قد أُحكم ضبطها. ونادراً ما كان يرى بعضنا بعضاً. ولاشك أن هذا قد خلّص الفتيات والفتيان من الصلات الجنسية غير الشرعية ولكنه لم يخلصهم من الجنسية المثلية. وعندما ذهبت إلى المدرسة الداخلية وأنا في الرابعة عشرة من عمري، لم أكن قد سمعت شيئاً عن الجنسية المثلية. وسمعت الشيء الكثير عنها بعد أن أصبحت في تلك المدرسة لأنها كانت الموضوع المألوف في الحديث. ولسوء الحظ، فإن الجنسية المثلية هي إحدى مساوىء المدارس الداخلية.

ويبدو لي أن الموازنة بين حسنات النظامين ومساوئهما صعبة للغاية. فإذا حاولتَ أن تحل مشكلة الصلات الجنسية المختلفة غير الشرعية في مؤسسات التعليم المختلط بعزل الفتيات عن الفتيان، وجدتَ نفسك في مشكلة خطيرة مماثلة لها هي الصلات الجنسية المثلية.

إكيدا: كما تقول، هناك مشكلات في كل نظام منهما. وأنا أعتقد أن الجنسية المثلية الذكرية والأنثوية مسألة نسبية. فبعض المجتمعات يقبلها، كما فعل قدماء الإغريق؛ وبعضها يدينها. والعلاقات الجنسية بين الذكر والأنثى تتضمن مسائل أعمق مادامت تفضي إلى الحبل وترتبط ارتباطاً وثيقاً بكرامة الحياة نفسها. فإذا كنتُ مرغماً على اتخاذ قرار قلت لعل الصلات الجنسية المثلية بين الطلاب هي أهون الشرين.

والجنسان مفصولان في المدرسة المتوسطة والمدرسة العالية اللتين أسستُهما. وقد اتخذت هذه الخطوة على أمل أن أحثّ الطلاب على أن يكرسوا أنفسهم بكليتها للعمل. ومن الواضح أنني أفضل الوضع الذي لا تحدث فيه قضايا جنسية بين الطلبة، ولكن مادامت ستحدث، فأنا أُصرّ أنها مسألة تتعلق بحرية الطلاب وضميرهم.

فأنا أؤمن أن على المؤسسة التربوية أن تعلّم الطلبة احترام حرية القرار، وأن تساعدهم على تطوير شخصياتهم، وأن تزودهم بالمعرفة لإصدار أحكامهم الحرة. فإذا أصدر تلاميذ المدرسة أحكاماً خاطئة باستمرار، فمعناه أن المدرسة لا تقوم بواجبها كما ينبغي. أما محاولة المعلم أن يتدخل في قرارت الطلاب بممارسة الضغوط غير المناسبة أو بمحاولة إرغامهم على رؤية الأشياء بطريقة خاصة فهي تكشف عدم كفاءة المعلم وربما كسله العقلي كذلك. وقد تعتقد أن طريقتي مثالية جداً، ولكن هذا هو الأسلوب الذي أنظر به إلى التربية المؤسساتية.

التعليم والبحث

إكيدا: إنه من المرغوب فيه فصل المربين الذين يقومون بالتعليم فعلياً عن أولئك الذين ينهمكون في البحث أو الدراسات الخاصة. وإنه لصحيح أن التعليم والبحث ينتميان إلى صنفين مختلفين كل الاختلاف، وأنه في الدوائر الأكاديمية ذات المستوى الأرفع يُضَحَّى بالتعليم لصالح البحث. إلا أن الفصل الوظيفي المؤسساتي بين التعليم والبحث من الممكن أن يحرم المعلم من دوره باحثاً وأن

يسلبه بذلك النضارة الضرورية لعمله. فحتى إذا فصلنا المعلم عن الباحث يظل واجباً علينا أن نبتكر السبل لدعم الاتصال بينهما ورفع نوعية المعلم.

توينبي: أعتقد أنه ينبغي أن يُعطى للمعلمين، في المرحلة الجامعية من التعليم، الوقت والفرصة للبحث وأن يعد ذلك، بالإضافة إلى التعليم، جزءاً أساسياً من واجباتهم. إن وظيفة التعليم الجامعي هي تعليم الطلبة كيف يعلّمون أنفسهم. وإذا كان للمعلمين أن يقوموا بذلك على نحو فعال، فأعتقد أن من واجبهم كذلك أن يعلّموا أنفسهم. ووسيلة التعليم الذاتي بالنسبة إليهم هي البحث.

ومن جهة أخرى، لايحتاج الباحث بالضرورة أن يكون معلماً. فالنداء الداخلي إلى البحث لا يحمل معه على الدوام النداء إلى التعليم. وأنا لا أعتقد أن الباحث سيقوم بعمل من الطراز الأول لو أمضى كل حياته العملية في البحث مقصياً كل النشاطات الأخرى. فلو فعل ذلك لعزل نفسه عن التيار العام للحياة الإنسانية وانقطع عن الخبرة العملية التي لايمكن له أن يكتسبها في المخابر والمكتبات. وقد كان جل الباحثين المبدعين أناساً وحّدوا البحث مع نشاط ما من نوع آخر.

وفي الحقل الذي أعمل فيه، وهو البحث التاريخي، لم يكن أبرز المؤرخين معلمين في الأوقات الإضافية؛ كانوا في الأوقات الإضافية ساسة، أو مدراء، أو جنوداً، أو رجال أعمال. وكان بعضهم يقومون بمهنتين في وقت واحد؛ وغيرهم تقاعدوا، طوعاً أو كرهاً، من مهنة عملية خلال حياتهم الوظيفية وأخذوا من ثم يكتبون التاريخ. وقد نجحوا في كتابة أعمال تاريخية جديرة بالإعجاب لأنهم استطاعوا الاعتماد على خبرتهم المباشرة. كانوا قد شاركوا في نشاطات من النوع الذي درسوه فيما بعد، وهذا ما منحهم التبصّر والحكمة.

إكيدا: عندما يعزل الباحث المختص نفسه عن الانفعالات والأفراح والأتراح في نشاطات الحياة اليومية الإنسانية العادية، فإن نتائج بحثه من الممكن أن تقوم

بدور شاذ أو حتى مهدِّد. واقتراحك أن الناس بتمضيتهم شطراً من حيواتهم في حقول أخرى يجعلهم أبرع الباحثين يشير إشارة خفية إلى الأسلوب الذي نعالج به هذا الخطر الكامن.

والمجتمع الذي نعيش فيه هو عند المؤرخ وعالم الاجتماع مصدر قيّم للإلهام ودار للثروات المادية. والمجتمع يقدم، حتى إلى الإنسان الذي مجال اهتمامه الرئيس هو الظواهر الطبيعية غير الإنسانية، المعلومات المهمة بالنسبة إلى التأثيرات التي يمكن لثمار البحث أن تخلّفها في البشر وفي الطرق التي سيستجيب لها البشر. وبهذا المعنى، فالخبرة في الحياة الاجتماعية اليومية أساسية.

ومن الواضح على ضوء هذه الصلات بين المختصين بالبحث والمواطنين العاديين أن المختص يجب أن ينقل موضوعات عمله وحصيلتها إلى الطلاب والجمهور العام بطريقة مفهومة. أو عليه أن يشارك في تعليم الناس إلى الحد الذي يستطيعون فيه أن يفهموا ما يقول. وعلى هذا النحو، سيكون بحثه مفحوصاً من البشر غير المهتمين. وقد تمنحه مراقبتهم وجهة نظر جديدة من أجل المزيد من البحث. وقد تصحح كذلك مجرى تطور البحث- أو توقفه تماماً- إذا كان يهدد بالوصول إلى الخطر.

تأثير الأدب

إكيدا: يذكّرني التفكير بدور الأدب بسؤال جان بول سارتر الشهير: ماذا يستطيع الأدب أن يفعل للجياع؟ لقد قام جدال كبير حول دور الأدب في العصر الحديث. وراح بعض الكتّاب والنقاد، لإيمانهم بقدرة الأدب على القيام بدور فعال، يناضلون من أجل إبداع فن أدبي جديد ذي فعالية اجتماعية، على حين أصبح الآخرون عدميين.

توينبي: ماذا يستطيع الأدب أن يفعل للجياع؟ إن الإجابة تصبح واضحة لو سألنا أيضاً: ماذا يستطيع البحث العملي أن يفعل للجياع؟ إن البحث العلمي لا

يستطيع أن يفعل إلا القليل أو لا يستطيع أن يفعل شيئاً للجياع إذا جعل من إطعام الجياع هدفه المقصود وقَصَرَ نشاطه على محاولته تحقيق هذه الغاية العملية المرغوب فيها. والعلم، بعمله على ضوء ذلك، سوف يخفق، لأنه باقتصاره على هذا الغرض المحدود، سيعيق نفسه عن القيام بالكشوف العلمية الجديدة المهمة، سواء منها المفيدة أم غير المفيدة. إن البحث العلمي لا يؤدي إلى الكشوف إلا عندما تتم متابعته من أجل ذاته- وذلك يعني، لإشباع الفضول الفكري من غير أي باعث نفعي خفي. وبعض الكشوف التي قدمها البحث وتمت من دون حافز اجتماعي أو أي حافز خفي آخر قد آلت- على غير قصد وتوقع وبما يبعث على الدهشة- إلى أن تكون لها تطبيقات اجتماعية مُفيدة. ولقد أثبت صدق هذه المفارقة الظاهرة في كثير من الأحيان وبكثير من الإقناع أن الكثير من الشركات الصناعية الخاصة التي وُجدت لتحقيق الأرباح المالية قد تبين أنها تدفع المال للباحثين العلميين وتُطلق يدهم لمتابعة أي خط من البحث قد يُفضي إليه فضولهم، بدلاً من توجيه بحثهم نحو الأهداف العملية ذات القيمة الواضحة بالنسبة إلى خط الشركة في العمل. وهذه الحقيقة القائمة على المفارقة في العلم تصح كذلك على الأدب.

لقد كان لأعمال تولستوي، الروائي الروسي العظيم في القرن التاسع عشر، تأثير عالمي في إيقاظ الضمير عند الأقلية الغنية والقوية، لتحاول، ولو على حساب امتيازاتها، أن تصلح المجتمع بطرق كثيرة، ومنها إطعام الجياع.

ومر موقف تولستوي من الحياة بمرحلتين، تتميزان بتغير صارخ في اهتدائه إلى مذهبه. وفي كل مرحلة من هاتين المرحلتين انعكس موقفه في حينه في خصيصة أعماله المنشورة. وكان تولستوي في مرحلة ما قبل الاهتداء يكتب بعفوية وبساطة لإشباع دافعه إلى إنتاج الأدب الإبداعي. وآمن بعد تحوله بأن متابعة الفن من أجل الفن هي انغماس ذاتي وعدم اكتراث اجتماعي وأن على الفنان أن ينذر عبقريته عامداً لتعزيز الخير الاجتماعي. وتوجهت منشورات تولستوي بعد الاهتداء إلى هذا الهدف النفعي المحدد. ومهما يكن، فإن منشوراته قبل الاهتداء لم تكن

هي المتفوقة إذا حكمنا بشأنها بمعيار الجودة الأدبية الخالصة وحسب، بل كانت كذلك ذات تأثير اجتماعي أقوى من منشوراته بعد الاهتداء، التي هدفت عمداً إلى إحداث النتائج الاجتماعية. إن كتبه قبل التحول تؤثر في القراء بما فيها من ميزة أدبية ولذلك تُلهمهم أن يحاولوا إصلاح المجتمع في الاتجاه الذي هو ضمني في الروايات ولكنه ليس الهدف الشعوري في الكتابة.

وتبنى النظام الشيوعي في الاتحاد السوفييتي رأي تولستوي بعد التحول في وظيفة الأدب. وتعتقد الحكومة السوفييتية أنه ينبغي للعمل الأدبي أن يكون مسخَّراً لإنتاج الخير الاجتماعي. (إن تفسيرهم للخير الاجتماعي أشد ضيقاً وخلافية بكثير من تفسير تولستوي؛ فالخير الاجتماعي عند الشيوعيين الروس يعني تعزيز الأيديولوجيا الشيوعية وسلطة الحكومة السوفييتية، إلا أن هذا الفارق لا يحول دون المقارنة). وكانت النتيجة انحداراً ملحوظاً سواء في الميزة الأدبية أم التأثير الاجتماعي للأدب الروسي. والكتّاب الروس الذين ساروا على خط الحزب في ظل النظام الشيوعي كانوا عقيمين، أما الذين كتبوا بعفوية، كما تحركهم روحهم الخلاقة، فقد عانوا من تثبيط الهمة والتشويش، حتى عندما لم يتعرضوا للاضطهاد الفعلي.

إكيدا: برغم أنني لا أستطيع أن أتكلم بالتفصيل حول الموضوع لأنه ليست لديّ سوى معلومات محدودة حول الأوضاع الراهنة في الاتحاد السوفييتي، فإنني أظن أن ما قلتَه صحيح وأن المتاعب التي واجهها سولجنتسين منشؤها الضغط الحكومي المطبق على الفنانين الأدبيين.

توينبي: لقد كان النظام الروسي القيصري قبل / ١٩١٧/ يكره الحرية الأدبية ويخشاها، ولكن بما أنه كان أقل مذهبية من النظام الشيوعي الحالي، فقد أدركت حكومة القيصر أن من شأن محاولتها اضطهاد الكتّاب الروس أن تؤدي إلى نتيجة عكسية من وجهة نظر الحكومة. ورأوا أن ذلك سيزيد تأثير الكتّاب بدلاً من أن يُنقصه.

ويبدو لي أن الدرس الذي نستفيده من التاريخ الروسي الحديث أن الأدب يكون له تأثير عملي بنسبة العفوية في منح التعبير للدافع الأدبي عند الكاتب. وهذه مفارقة في الظاهر فقط، لأن الوسيلة الإبداعية تنتزع الإلهام من ينابيع الحياة الإنسانية الروحية.

إكيدا: لاشك أن الفنان الأدبي، كالعالم، لابد أن يكون حر الروح إذا كان سينتج الأعمال العظيمة. والأدب المقيَّد بالأهداف الاجتماعية لا يستحق اسمه. وإذا كان للأدب أن يفعل أي شيء للجائعين، فيجب ألا يكون محدوداً بأغراض ثابتة بل لابد له أن ينبثق من الروح الخلاقة الحرة.

ولمتابعة هذه الخطوط، يمكننا أن نوسّع مناقشتنا للأدب والنظام السياسي. هل الأدب الماركسي ممكن، أو أيمكن أن ينمو الأدب داخل ما يسمى ملكوت المسيحية الروحي؟ إن الأمثلة التاريخية تظهر أن الأدب المرتبط بالأيديولوجيات لم يكن قادراً على إثارة الاستجابة الشاملة، وعلى سبيل المثال، فإن الروس بعد خمسين سنة من الثورة الروسية لم ينتجوا أعمالاً أدبية تفوق أعمال دوستويفسكي.

توينبي: هناك عموما باعثان مختلفان على رفض السماح بحرية التعبير. أحد الباعثين يرتبط بالمحافظة على العقيدة الأيديولوجية التقليدية (المسيحية أو الإسلامية أو الماركسية أو الرأسمالية أو غير ذلك)؛ والباعث الآخر يرتبط بالمحافظة على المعايير الأخلاقية.

وقد كان للرقابة على أسس لاهوتية تأثير مفسد في الأدب، وبرأيي، أنه لا يبرَّر في كل الظروف. فليس ما هو أسهل على الرقابة الأيديولوجية من أن تعاقِب. والحكم بأن التعبير عن هذا الفكر أو الشعور مقبول أو مرفوض يصدر بأمر من السلطات السياسية الأوتوقراطية أو الكنسية كلية القدرة. والرقابة على أسس أخلاقية تُظهر مشكلات أشد صعوبة. والقلة من الناس سترضى بأن التحريض - سراً، أو في الإذاعة، أو في التلفزيون - على الانغماس في الاتصال الجنسي، أو

الانحراف، وتناول المخدّرات أو الإدمان على الكحول، والعنف الجسدي يجب أن يكون حراً كل الحرية في كل الظروف. وعرض الأشياء التي يمكن أن تكون لها تأثيرات مفسدة في الصغار يعدّه أكثر الراشدين مرفوضاً. ولكن ليس هناك إجماع على ما هو مفسد وأين يجب أن يُرسَم الخط بين السماح والتقييد. وبالإضافة إلى ذلك فإنه مثار للجدال أن أي قيد من المحتمل أن تكون له نتيجة عكسية- ذلك أنه قد يكون أَثَرُه إيقاظَ الفضول وإثارة النقيض.

إكيدا: مادام الأدب روح عصر ومرآة تعكس النَّزَعات التي تظهر في المجتمع الذي ينتجه، تظهر التيارات الأدبية العديدة في عصر القيم المتعددة كالعصر الحاضر. وقد يكون الأدب الإباحي مجرد انعكاس لوجه واحد من المواقف المتبدلة في زمننا. ومهما يكن، فأنا لا أستطيع أن أعتقد أن الحماسة الحالية لهذا الأدب سوف تدوم، لأن الشره إلى الأدب والإشباع الناتج عنه يتلاشيان. وسيأتي الزمن الذي لا تُعير فيه جماهير الشعب الانتباه إلى الأدب الإباحي. وما من ريب أن علينا ألا نغفل عن أن الأدب الإباحي من الممكن أن يفسد الصغار ويجلب الفوضى للمجتمع. ومن الناس في الوقت الحاضر من يعبّرون عن رأيهم بأن الأدب الإباحي يحتاج إلى أشد الرقابة من وجهتي النظر الأخلاقية والمعنوية. وما أزال أعارض جوهرياً كل القيود على حرية التعبير. فالتجربة الماضية تُظهر لنا بقوة كيف أن الرقابة ما إن تُقبل بأي شكل حتى تجد لديها الإمكانية للامتداد السريع إلى مسائل الفكر والإيمان والدين.

توينبي: ليس للمؤسسة الحق الأخلاقي في استخدام القوة لقمع كل الأديان والفلسفات والأيديولوجيات باستثناء مالديها. إن الدين أو الفن الذي هو مبتَدَع بنظر المؤسسة لايمكن أن يزدهر في مناخ استبدادي شمولي (توتاليتاري). وفي مثل هذا المناخ قد يذبل الأدب التقليدي أو الفن التقليدي أيضاً إذا كان النظام شديد القمعية والتعسف في التحقيق إلى حد يوجب أن يكون الهم الأول حتى عند الكاتب أو الفنان التقليدي هو تفادي الاصطدام مع الرقباء. وهذا القلق سيقتل العفوية التي هي الشرط الذي يمكّن من الإبداع.

وفي الوقت نفسه، فإنها لحقيقة تاريخية أن بعض الأعمال الأدبية والفنية العظيمة قد أُنتجت في ظل أنظمة استبدادية شمولية (توتاليتارية): نظام البلاد المسيحية من القرن الرابع إلى السابع عشر للميلاد ونظام البلاد الإسلامية حتى تاريخ أحدث.

وقد يكون الشاعر أو الفنان على انسجام كامل مع الأيديولوجية السائدة فتلهمه وهو نشوان بها إلى حد لا يشعر بتقيّده بالنظام الاستبدادي الشمولي الذي يعيش ويعمل في ظله. وطالما هو غير شاعر بالتقييد فهو حر الروح.

وكان دانتي، ولاشك، مدركاً أنه كان في العالم المسيحي في عصره هراقطة أُدينوا وأُعدموا. ولعل دانتي قد افترض أن هذا الأسلوب في التعامل مع الهراطقة صحيح، ولم يخطر له أنه هو نفسه قد يكون هَرْطوقياً. ومن المحتمل أن هذه الحالة الذهنية التي أنسبها إلى دانتي يشترك فيها الفنانون الذين أنتجوا الصور والتماثيل والأيقونات للكنائس المسيحية ومؤلفو الكلمات والموسيقى للطقوس المسيحية. وأعتقد أنه لو كان قد ظهر لدانتي أنه يعيش في ظل نظام استبدادي شمولي، وأنه ليس إنساناً حراً، لأنكر ذلك بحسن نية.

ولاشك أن الأنظمة الاستبدادية الشمولية تختلف في درجة قمعيتها. فالعالم المسيحي في القرون الوسطى كان سيبدو لمراقب هندوسي أو آسيوي شرقي عالماً استبدادياً شمولياً، وسيكون تشخيصه صحيحاً. وأعتقد أن دانتي لم يكن أقل حرية في الروح منه لو كان شاعراً في إيطاليا ما قبل المسيحية أو في الهند أو آسيا الشرقية في عصره، حيث كان فيها تعدد الأديان وحيث كان الاضطهاد على أساس ديني نادراً ولطيفاً نسبياً.

ومن جانب آخر، فقد كان الروائيون الروس في القرن التاسع عشر مدركين لقمعية النظام الروسي القيصري ومتأثراين به. وفي ظل النظام السوڤييتي الحاضر يصعب أن نتصور شيوعياً روسياً نظيراً للشاعر المسيحي الغربي القروسطي دانتي يكون شديد الورع في إيمانه بالعقيدة الشيوعية الرسمية ويستطيع أن يعبّر عن

ميثولوجيا الماركسية- اللينينية وعقيدتها في شعر رفيع وبعفوية كاملة ومن غير إداك مضطرب لغيمة التعصب التوتاليتارية القائمة تتدلى فوق أسه.

إن ثمن الاستقلال الروحي في ظل الماركسية- اللينينية هو الاضطهاد بالتأكيد، وقد يكون هذا ثمنه خارج حدود البلاد الشيوعية الحاضرة إذا كان النظام الاستبدادي الشمولي العالمي، كما أشك أن يحدث ذلك، في طريقه إلى أن يكون قوة ضرورية لترسيخ التشوّش في البشر.

لقد قال الشاعر الإغريقي أسخيلوس، بكلمتين منقوشتين على الحجر، إن الألم هو السبيل الوحيد إلى التعلم. ولاريب أن خبرة الألم كانت من ينابيع شعر دانتي. ولم يتعذب دانتي البتة على يدي النظام الاستبدادي الشمولي الكنسي الذي كان في ظله يتنفس ويشعر ويفكر بحرية كاملة، ولكنه صادف الإعراض في الحب ونُفي من دولته المدينية الأصلية. فلو لم يكابد هذين الحزنين القاسيين لما أمكن لـ «الحياة الجديدة» و«الكوميديا الإلهية» أن تولدا.

إكيدا: إن الإيمان العميق الذي جعل دانتي حراً داخل إطار المسيحية القروسطية قد يكون ناشئاً عن شعوره بخطيئته بوصفه إنساناً. لقد استخدم الإيمان القوي مصدراً للقوة في تكوين ذاته التي لا تتزعزع.

وفي حال دانتي، ليس هناك مجال للعمل المدروس لتحقيق الأهداف الاجتماعية العملية. أما في مثال الكتّاب الروس في القرن التاسع عشر فقد كان هذا العمل غاية مهمة. ومن الكتّاب من إذا شعروا بعدم جدوى مهماتهم الاجتماعية يصبحون عدميين. واليوم كذلك، فإن بعض الفنانين إذ وجدوا كم هو الأدب عاجز عن إطعام الفقراء أصبحوا عدميين. ولعل الولع الحديث بالفن المغرق في الاستبطان قد أسهم في اليأس العدمي عند الكتّاب.

توينبي: أعتقد أن العدمية تعني اليأس ورفض الحياة الإنسانية والكون من غير أية رؤية للبديل. فإذا كانت هذه الاستجابة السلبية قوية وواسعة الانتشار فمن شأنها أن تعبّر عن نفسها في الأدب بالإضافة إلى الأشكال الأخرى. والتعبير

الأدبي القوي عن حالة ذهنية قد يشجع هذه الحالة الذهنية. ولهذا السبب أعتقد أن الأدب العدمي باعث على الأسى.

وللاستبطان هدفان ممكنان. فهو قد يكون انسحاب المرء إلى ذاته بعيداً عن الاتصال بالناس الآخرين وبالكون، أو قد يكون بحثاً في الأعماق ما تحت الشعوية للنفس، ومن أجل الاتصال بالواقع الروحي الجوهري. والاستبطان مع الهدف الأول انعزالي؛ والاستبطان مع الهدف الثاني اتحادي. والأول سلبي؛ والثاني إيجابي. والأدب الاستبطاني قد يكون سلبياً وفقاً لطبيعة الاستبطان الذي يُوحى به. وأنا أستنكر الأدب الاستبطاني السلبي، ولكنني أرحب به إذا كان إيجابياً.

ولا أعتقد أن وظيفة الأدب أن ينشر أية نظرة عالمية خاصة، جيدة أم رديئة. فالأدب ذو الهدف الشعوري الاجتماعي أو الميتافيزيقي من شأنه أن يقضي على غايته. إن وظيفة الأدب المميزة هي أن يصور وقائع الحياة الإنسانية ومشكلاتها وأن يعلق عليها. وأعتقد أن على الأدب ألا يكون متحيّزاً بل أن يكون شجاعاً.

إكيدا: بينما يجب ألا تكون غاية الحياة ثابتة بصرامة، فإن على الأدب أن يكون لديه شعور بالرسالة التي يمكن أن تقوم بدورها عاملاً محرضاً. ففي مكان ما من الحرية التي أنتجت الكاتب لابد أن يكون ثمة اهتمام صادق بالمعاناة الإنسانية- ولو كان إدراكاً غير شعوري- إذا كان للكاتب أن ينتج أعمالاً تروق لكل الناس. وقد يكون النضال من أجل التنشئة عسيراً، إلا أنني مقتنع أننا يجب أن نطور الأدب الذي بوسعه أن يفعل شيئاً لإنقاذ الجياع.

توينبي: إن «الفن من أجل الفن» الحقيقي هو كذلك فن من أجل الحياة. ولاشك أن الفن سيجعل نفسه عقيماً إذا حول الفنان نفسه إلى محترف مختص يكتب أولاً أو حصراً لزملائه المختصين، بدلاً من أن يكتب لكل أمثاله البشر. وهذا، كما أراه، ليس الفن من أجل الفن؛ وإنما هو الفن من أجل المحترف. وهذه رؤية زائفة حتى لمصالح المحترف. ولذلك فأنا أعتقد أنه من سوء الحظ ومن أعراض المرض الاجتماعي أن يقصر الأدب أو العلم أو البحث على فئة قليلة.

إكيدا: إن ما آمل فيه هو الأدب الذي يمنح الناس في عصرنا الشجاعة. وأنا لا أستطيع أن أصفح عن الأدب الذي يجد الجمال في رؤية الإنسانية يسقط رأسها في الجحيم. بل أوثر له أن يبحث عن احترام كرامة الحياة في صورة الإنسانية التي تعيش بإخلاص وإرادة طيبة.

توينبي: ينبغي للأدب أن يواجه شرور الحياة ومصاعبها من غير يأس من قدرة الطبيعة الإنسانية على الاستجابة الظافرة لتحديات الحياة. علينا أن نكافح لنكسب معركة الحياة، ولو أنه ليست لدينا ضمانة بأننا سنكسبها.

المثقفون والجماهير

إكيدا: حافظت حضارات عدة على التمييز بين المثقفين والجماهير، ولكنني أعتقد أنه ينبغي للمجتمع الحديث أن ينبذه. فعلينا أن نتبنى المقدمة المنطقية التي هي أن البشر بشر قبل أن يكونوا من الجماعة المثقفة أو الجماهير. ويغدو واضحاً من وجهة النظر هذه أنه لايمكن أن يُرسم خط فاصل بين الفئتين. ويكاد الناس ذوو القدرة الفكرية العالية يعيشون النوع نفسه من الحياة اليومية التي يعيشها البشر الآخرون، وبين الذين يُدعَون بالجماهير أناس لهم أعلى القدرات الفكرية. وقد لا يكون الفيزيائي الألمعي كفءاً لربة بيت عادية في موازنة الميزانية العائلية. وبالفعل، لعله ليس هناك حقاً سوى النُّدرة ما يمنح الفيزيائي قيمته الاجتماعية الكبيرة.

توينبي: إن أهم سمة في البشر هي إنسانيتهم المشتركة. فعلى الإنسان أن يكون إنساناً قبل أن يكون أي نوع من البشر: أسود أو أبيض، بوذياً أو كونفوشيوسياً، يهودياً أو أمياً، مثقفاً أو قليل الثقافة. فأهم التجارب البشرية شاملة ولا مفر منها. وكل إنسان قد وُلد وسوف يموت. وإن الصعوبة في أن يكون المرء كائناً حياً واعياً والسريّة في الكون الذي نجد أنفسنا فيه هما نفسهما عند المثقف وغير المثقف. والبشر من كلتا الفئتين تجابههم حقائق الموت والحياة التي لا ترحم نفسها.

وإنه لمن أعراض المرض الاجتماعي أن ينقسم المجتمع إلى إنتلجنتسيا وجماهير ويشعر كل قطاع من هذين القطاعين في المجتمع أن القطاع الآخر غريب عنه. لقد عانت روسيا من هذا المرض الاجتماعي بعد حركة التغريب الفجائية، السريعة، القسرية والمصطنعة التي قام بها بطرس الكبير. وكانت الإنتلجنتسيا (وهي كلمة روسية) طبقة جديدة أظهرتها إلى الوجود سياسة بطرس الكبير في تحويل روسيا إلى مجتمع غربي. وتألفت الإنتلجنتسيا الروسية من الروس المغرَّبين الذين كانت وظيفتهم هي تمكين الأمة من المشاركة في حياة المجتمع الغربي. وكانت طبقة شقية لأن انتقالها إلى الأسلوب الغربي في الحياة قد قطعها عن أندادها الروس من دون أن يجعلها تشعر وهي في الغرب أنها في وطنها تماماً. وفي القرن التاسع عشر عاش الكثير من أفرادها منفيين في البلاد الغربية، إلى حد ما طوعاً وإلى حد ما بوصفهم لاجئين سياسيين، لأن التربية الغربية جعلت أفراد الإنتلجنتسيا يغتربون عن النظام الأوتوقراطي الروسي المحلي الذي كان السبب في وجودهم.

والروايات الروسية العظيمة في القرن التاسع عشر هي نتاجات العبقرية الروسية التي ألهمها انزعاج الإنتلجنتسيا الروسية. وفي «أنّا كارنينا» لتولستوي مشهد مضيء نجد فيه ليفين، وهو صاحب أرض اهتدى إلى الليبرالية الغربية، يدعو أقنانه إلى الاجتماع بقصد إعطائهم حصصاً من أرضه. فينذهل الفلاحون ويرتابون؛ ولا يستطيعون أن يفهموا بواعث سيدهم، ولا يصدقون إخلاصه. ويرتبك مالك الأرض ويسخط. ولا يسفر اللقاء عن نتائج إيجابية.

والثورة الروسية في /١٩١٧/ قام بها أعضاء في الإنتلجنتسيا الروسية، وقد قضى معظمهم سنوات عدة في المنفى في الغرب. وكان برنامجهم هو إصلاح أسلوب الحياة الروسية على المنوال الغربي «المتقدم». وعندما جاء أولئك الناس إلى السلطة، فإن مشاهد كالمشهد الذي وصفتُه من رواية تولستوي قد حدثت على نطاق واسع في الحياة الحقيقية. وجرى سوء الفهم بين المثقفين الروس المتغربين الثوريين والجماهير الروسية الوطنية. وبما أن المثقفين الثوريين قد تسلموا السلطة، فقد

فرضوا أيديولوجيتهم الغربيّة الغريبة على الشعب الروسي بالقوة، بأسلوب النظام الأوتوقراطي الروسي المحلي الذي هزموه بوصفهم دُعاة التنوير الحديث.

إكيدا: هناك تشابه في بعض النقاط بين التجربة الروسية وتجربة اليابان منذ التجديد الميجي سنة ١٨٦٨. فزعماء حكومة الميجي إذْ رأوا أن عزلة اليابان عن بقية العالم قروناً طويلة قد تركت الأمة متخلفة في بعض المجالات راحوا يتعلمون باهتياج شديد ما يستطيعونه من الغرب. وحُمى التعلم من الغرب تسري في المجتمع الياباني إلى اليوم، حين لايحاكَم المثقفون على أساس حكمتهم بل على أساس كم يعرفون عن الأفكار والفلسفات عند الباحثين الغربيين.

ومن شأن هذا ولا ريب أن يوسّع الفجوة بين المثقفين والناس العاديين. وبرغم أنه ينبغي للمثقفين أن يستخدموا أفكارهم ومعرفتهم ليسهموا في حياة عامة الشعب، الذي يجب أن يحافظوا على شعور قوي بالعلاقة به، فقد اتجهوا بالفعل إلى تقسيم أنفسهم إلى زمر صغيرة ذات اهتمامات عالية التخصص. (وقد يكون الميل إلى هذا مرتبطاً بعمليات الفكر التحليلية والتمييزية). إنهم يتبنون الموقف المغرور بأنهم هم أنفسهم مخلوقات شديدة الاختلاف عن النوع الشائع من البشر. ولكن لسوء الحظ، فإن المثقفين في انفصالهم عن عامة الشعب يحرمون أنفسهم من قاعدة يستندون إليها وبهذا النحو يعملون على سقوطهم.

فليس من المفاجىء أن ترفض الجماهير الاعتراف بقيمة الطبقة المثقفة التي اغتربت بهذا النحو، والتي هي من وجهة نظر الناس العاديين غير قادرة على فعل أي شيء غير الكلام. وبرغم أنه من الممكن أن يقال شيء ما دفاعاً عن موقف الجماهير، فإن الاغتراب المشترك مأساة كبيرة بالنسبة إلى المجتمع.

توينبي: عموماً، حين يغترب المثقفون عن الجماهير فإنهم ينزعون إلى عدم الاتصال بالحقائق العامة في الحياة الإنسانية، في حين تتجه الجماهير إلى حرمان نفسها من ثقافة المثقف التي ينبغي أن تكون سهلة المنال ليملأ بها كل إنسانْ المدى الذي يقدر عليه. وفي العالم الغربي اليوم نزعة غير صحية عند المثقفين إلى تشكيل

حلقات مغلقة من المختصين المحترفين الذين يعيشون ويعملون من أجل بعضهم بعضاً على وجه الحصر. وهؤلاء المثقفون يحتقرون عامة الشعب لأنهم غير مشتغلين بالعلم وجهلة: والجمهور يتجاهل المثقفين لأنه يجدهم غير مفهومين وغير عمليين. وهذا الاغتراب المشترك سيء بالنسبة إلى الفريقين وسيء بالنسبة إلى المجتمع.

إكيدا: لقد أثرتَ نقطة بالغة الأهمية. وأنا أعتقد أن الحلقات المغلقة بين المختصين المحترفين التي ذكرتَها قد توسعت جزئياً على الأقل بسبب طبيعة التعلم الحديث، الذي أصبح اختصاصاً مفرطاً حين تقدمت التكنولوجيا العلمية بسرعة كبيرة. والجماهير بسبب عجزها عن فهم معنى هذا التعلم فإنها إما أن تتملق المثقفين على نحو أعمى وإما أن تخفي حقدها عليهم. والمثقفون، من ناحيتهم، يتجهون إلى ازدراء الجماهير، التي ليس بإمكانها، حسب اعتقادهم، أن تفهمهم أو تفهم نشاطهم.

واليوم، وقد وصل التعلم إلى أعلى المستويات، فإنه ينزع إلى أن يصبح شديد التشعّب إلى حد أن من لم يتلقَّ مبادئه يجده متعذر الفهم. ولتذليل هذه الصعوبة فإن الجوهري الآن أن يتّبع التعلم الطريقة المعكوسة؛ وذلك يعني أنه يجب أن يعمَّم بدلاً من أن يُخَصَّص وأن يصبح شاملاً بدلاً من أن يكون مقسّماً ولابد لعالم التعلّم من التخلي عن تأكيد موقف البرج العاجي وأن يؤكد الالتصاق بالشعب الذي يجب أن يخدمه.

توينبي: أوافقك بشدة على استنكار التخصص المفرط. فإنه يؤدي إلى اغتراب المختص والجمهور- بمن فيه الأذكياء ولو أنهم من أعضاء الجمهور غير المختصين- كل منهما عن الآخر. فالمختص يُغريه أن يزدري غير المختصين بوصفهم عاديين. وغير المختصين يُغريهم أن ينتقصوا من قيمة المختص بوصفه عديم الجدوى لكل امرىء خارج حلقة المختص الضيقة. وأنا نفسي أعتقد أن غير المختصين على حق. فالمختص لا يكتسب إلا رؤية مشوّهة، حتى في حقل اختصاصه، إذا درسه

بمعزل عن محيطه. ويبدو لي التخصص مقاربة رديئة لمحاولة فهم العالم الحديث والتعامل معه، لأن الشعوب، وكل جوانب الحياة، وكل النشاطات يعتمد بعضها على بعض اعتماداً متزايداً. إننا نعيش في عالم يحتاج إلى الاستشراف العالمي.

إكيدا: هذا صحيح، ولكن لعل طبيعة التعليم اليوم تقوم بدور الرعاية في توسيع الجماعات المنعزلة من المثقفين. وقبل كل شيء، فإن المرء لكي يحصل على النوع المطلوب من التعليم للمتابعة الفكرية الجدية يجب أن يكون لديه الوقت والمال. والطالب الذي يعتمد كل الاعتماد على أسرته في دعم تعليمه المنهجي يجب أن يركز على الدراسة وبوسعه أن يعمل قليلاً ليساعد نفسه مالياً. وبكلمات أخرى، فإن الشرط الخارجي تماماً- الوضع المالي- يمكن أن يحدد ألدى الشخص الصغير الفرصة لتوسيع قدراته الفكرية وإعداد نفسه لمهنة من النوع الفكري أم عليه أن يخرج إلى العالم ويعمل عملاً يدوياً بما أمكنه من السعة حتى يسهم في كينونة أسرته الجيدة.

وفي بعض الأمثلة، فإن الدولة أو مؤسسة من نوع ما إما أن تدفع وإما أن تسلّف نفقات التعليم لطلاب خارقي الموهبة وإن كانوا فقراء. إلا أن عدد هؤلاء الشبان المحظوظين محدود للغاية. ولعل الأكثرية حين يجري التمييز ضدها لأسباب يتعذر ضبطها، تمتعض من القلة المحظوظة التي كان سبيلها إلى التعليم سهلاً.

توينبي: أتفق معك إلى حد ما، ولكن الصورة هي نوعاً ما أشد تعقيداً. فالمرء لكي يكون مثقفاً يحتاج إلى ثلاثة أمور: القدرة الفكرية- وهي هبة الطبيعة التي لا يتم توزيعها توزيعاً متساوياً؛ وإرادة القيام بالعمل الشاق والسلوك الجيد- وهي الفضائل الموجودة ضمن قدرة الفرد على الممارسة؛ والثقافة الطويلة- وهي تتطلب المال، الذي يجب أن يتوافر سواء لدى أهل الطالب أم مصدر عام، لأنها تتضمن تأجيل التاريخ الذي يكسب فيه المثقف رزقه.

وهكذا فإن لدى المثقف وجماعته التزامات أخلاقية مشتركة. فالمثقف يُضمر للمجتمع أداء الخدمة الاجتماعية النافعة مقابل الموارد الاجتماعية التي أنفقها عليه في تعليمه. وبالعكس، يُضمر المجتمع للمثقف أن يكافئه على نحو كاف ليتاح له القيام الفعال بعمله، على افتراض أن هذا العمل ذو قيمة اجتماعية.

في بريطانيا، في زمن جيلي، كانت المنح التعليمية قليلة، وأعتقد أن التنافس عليها كان بالغ الحدة. ومما لاشك فيه أن القدرة العالية جداً كانت حتى في أسوأ الظروف هي التي يحالفها التوفيق دائماً وتنال المنحة. ولكن إذا كانت الظروف شديدة القسوة فقد تحرم كل القدرات باستثناء أعلاها مستوى من فرصة تحقيق إمكانياتها في خدمة الجماعة.

إكيدا: من أجل الناس الذين لم يكونوا محظوظين بما يكفي ليكون لديهم الوقت والمال لنيل التعليم المنهجي في شبابهم، يجب اتخاذ التدابير حتى يحصل الشعب العامل على المقررات الدراسية. وبإنشاء نظام تعليمي مدى العمر يمكن لنا أن نمضي قدماً في ردم الهوة بين المثقفين والجماهير.

توينبي: إنني أوافق أن الوقت والمال الكافيين يجب أن يتوافرا من أجل التعليم الإضافي للبالغين وأن ساعات عمل الشخص وأجره يجب أن تتحدَّد بما يمكّن كل من لديه القدرة والإرادة من الالتحاق بالتعليم الإضافي المستمر مع كسب رزقه طوال حياته العملية. وأرى لهذا الأسبابَ الوجيهة التالية: إن التعليم الإضافي مدى الحياة هو أنجع السبل للارتفاع بالمستوى الفكري والأخلاقي للجماهير؛ وظروف الحياة تتبدل الآن بشكل كبير، على مدى عمر الفرد، وهذا يجعلنا نحتاج إلى الاستمرار في تكييف أنفسنا مع هذه التبدلات؛ وتجربة حياة البالغ المسؤول عون قيّم للتعليم في كل الظروف؛ ولهذا السبب يمكن أن يكون التعليم مثمراً في مرحلة الرشد أكثر منه في مرحلة المراهقة، حتى ولو لم يكن تعليم الراشد يملأ كل وقته.

إكيدا: من المؤكد أن السبيل الوحيد إلى حل المشكلة هو بذل الجهود من النوع الذي ناقشناه. فالشيء المهم عند المثقفين وغير المثقفين اليوم هو أن نجعل غايتنا التصدي للمظالم وأوضاع التفاوت الاجتماعي التي نراها حولنا. ولكن طالما استمر المثقفون والجماهير في عدم الثقة المتبادلة، فإنهم لن يجتمعوا على القيام بإسهامات مهمة في هذا الإصلاح. نَوَلُنا أن نجعل إنسانيتنا المشتركة مقدمتنا المنطقية الكبيرة وأن نتبيّن أن الجنس البشري برمته، وليس طبقة أو جماعة واحدة، هو الذي كان القوة الحقيقية المؤثرة في التاريخ. فلو اجتمعت كل الفئات على تحسين المجتمع بسعي ملموس، فإن الرابطة الدائمة بين المثقفين وغير المثقفين سوف تنمو لا محالة. وبوسع ذلك أن يزودنا بمفتاح للمشكلات الأخرى الممتدة في الحضارة في كليتها وفي الوجود المستمر للوجود البشري.

توينبي: ما من ريب أننا نحتاج اليوم إلى تبيّن إنسانيتنا المشتركة وأن نعيش معاً كما يحيا أفراد الأسرة الواحدة. وأنا أعتقد أن الدين هو الميدان الذي يملك فيه المثقفون والجماهير أفضل فرصة ليجدوا الأساس المشترك من جديد.

الارتباط الفكري والفني

إكيدا: يستنكر بعضُ الناس المثقفين، والكتّاب، والفنانين الذين يُبدون اهتماماً فعالاً بالمسائل السياسية- الاجتماعية الحالية. وهناك شيء من الحقيقة في القول بأن المفكرين والفنانين يعرّضون نقاءهم واستقامتهم لخطر الضياع عندما يتورطون في المشكلات السياسية. ولكن مادام الإنسان لا يستطيع أن يعيش بعيداً عن المجتمع، فكلنا يرتبط حكماً بشكل أو بآخر في السياسة. إن قدر الإنسان الحديث أنه غير قادر على أن يعيش ناسكاً. والمثقفون أو الفنانون الذين يسكنون البروج العاجية أو المراسم المنعزلة ليس بوسعهم أن يقوموا بعمل صحيح وحيوي.

توينبي: هيهات أن تكون مفكراً أو فناناً من غير أن تكون إنساناً في المقام الأول، والإنسان حيوان اجتماعي. إنه ينهمك في مشكلات الحياة الإنسانية، سواء منها الكونية والدائمة، أم الخاصة بزمانه ومكانه. والمفكر أو الفنان الذي يتجاهل

المسائل الكونية والدائمة يسفّه نفسه. فإذا كان سبب تجاهله لها عدم المبالاة أو العمى، فلن يكون ملهَماً ولا ملهِماً. وقد وُجد عدد من المفكرين والفنانين العظام البارزين الذين ركّزوا طاقاتهم على المسائل الكونية والدائمة ولكنهم لم يستجيبوا لمشكلات زمانهم ومكانهم. فأفلاطون لم يشعر بالارتباط الروحي في وطنه أثينا، وغوته لم يشارك سياسياً أو حتى انفعالياً في الصدام بين ألمانيا ونابليون، برغم أنه لايمكن أن يكون غافلاً عن أن هذا الصدام هو نقطة تحول في تاريخ بلده. وعلى النقيض تماماً كان ماركس ولينين مرتبطين عاطفياً بمشكلات زمانهما ومكانهما مما جعل ماركس يحول فلسفته إلى برنامج للعمل السياسي، ولينين ينفذ برنامج ماركس في روسيا باستيلائه على سلطة الدولة الروسية وباستخدامه نفوذَه لقيام الثورة الروسية.

إكيدا: إن الفلاسفة والكتّاب الألمعيين أمثال سقراط وأفلاطون وروسو وغوته وماركس ولينين ودوستويفسكي قد بدلّوا سير التاريخ البشري من خلال أفكارهم وأعمالهم لأنهم كانوا مستغرقين بنشاط. لقد انتقدوا الأفكار السائدة في أزمانهم وقدّموا الأفكار التي تتخطاها. وعندما يكتب الباحثون الأطروحات ويلقون المحاضرات على الطلاب وعندما ينشر الكتّاب أو الفنانون أعمالهم أو يعرضونها، فإنهم يقدمون أفكارهم ومقاصدهم إلى إخوتهم البشر وبذلك يؤثرون في المجتمع والسياسة. وكلما ازدادت عظمة العمل الفني أو العلمي ازدادت عظمة تأثيره في العصور وقَوِيَ احتمال أن يمهد العمل السبيل لتبدل سياسي كبير.

وليس من الخطأ أن يهتم المفكرون والفنانون بالسياسة أو أن ينهمكوا بنشاط في إصلاح أوضاع عصرهم. ومن جانب آخر، فإنه من الأهمية بمكان أنهم إذا تجنّبوا الانهماك العميق في السياسة خسروا أرواحهم أمام شر السلطة فدمروا أنفسهم ودمروا الآخرين.

توينبي: أوافق أن الارتباط الصحيح للمفكر أو الفنان بمشكلات زمانه ومكانه هو السبيل الوسط. فلا ينبغي أن ينعزل بكليته عن هذه المسائل المحلية الآنية

ولا أن ينخرط بكليته فيها. وللتمثيل على رجال الأدب الذين وجدوا هذا السبيل الوسط أود أن أختار روائيي القرن التاسع عشر في روسيا: تورغنيف، ودوستويفسكي، وتولستوي. وللتمثيل على الفلاسفة الذين وجدوا السبيل الوسط أود أن أختار زينون، مؤسس المدرسة الرواقية، وأبيقور. فقد عاش هذان الفيلسوفان الإغريقيان في جيل لم تعد فيه الدول المدينية توفر الإطار الاجتماعي والأخلاقي الباعث على الرضا في الحياة الإغريقية. وعانى الإغريق من الارتباك الروحي. فرسم زينون وأبيقور لمعاصريهما الإغريق مواقف جديدة تجعل من الممكن أن تستمر الحياة الإغريقية بعد أن انهارت المؤسسة التقليدية السائدة، دولة المدينة.

إكيدا: إن السبيل الوسط ممتاز، ولكن في الممارسة العملية تصعب كثيراً متابعته. والفنانون والمفكرون الذين لم يكونوا بقادرين على متابعة السبيل الوسط كثيراً ما وقعوا فريسة السلطة ومن ثم أعاقوا نمو عملهم الإبداعي. وقد يكون من الصحيح أن العدد الكبير من هذه الأحوال قد سبّب الارتباط بعلاقة بين السياسة والسلطة. وعلى ضوء هذه الصعوبات، ما هي الخطوات التي توصي بها المفكرين والفنانين الذين يشاركون في السياسة؟

توينبي: يبدو لي أن المبدأ الفرنسي «النبالة تقتضي» قاعدة سلوك صحيحة بالنسبة إلى المفكرين والفنانين إذا فسّرنا كلمة «النبالة» لا على أنها تعني المحتد الأرستقراطي بل الإنسانية؛ أي الالتزامات الأخلاقية التي هي جزء من الإنسان. وسقراط، الذي هو من العامة، كان كتلميذه الأرستقراطي أفلاطون، مهتماً في المقام الأول بالمسائل الكونية والدائمة، لكنه خلافاً لأفلاطون شارك في الحياة السياسية لدولته المدينية المحلية أثينا. وبالرغم من أن سقراط لم يخرج عن أسلوبه ليتدخل في السياسة الخلافية، إذا رأى أن من الضروري أن يتخذ له خطاً غير شعبي في السياسة، فإنه لم يتردد حين عدّ هذا العمل جزءاً من واجبه المدني. وعلى الأقل صوّت ذات يوم في المجلس النيابي الأثيني جهاراً ضد اقتراح كان شديد الشعبية ولكنه من الوجهة الأخلاقية شديد الخطأ. وسمح أن يُحكم عليه بالإعدام بدلاً من

أن يعلن، ضد اقتناعه وخلافاً للحقيقة، أن تعاليمه مفسدة للأخلاق. وبعد أن حُكم عليه بالموت، رفض أن ينال فرصة الهروب إلى مكان يلجأ إليه في الخارج. وتبدو لي ممارسة سقراط التي لم تكن باحثة عن الارتباط السياسي ولا متهربة منه هي الممارسة المناسبة للمفكر أو الفنان.

إكيدا: إذا قارنت السبيل الوسط الذي اختاره سقراط بالسبيل الذي اختاره البوذا سدْهارتَه غَوتَمَه، وجدتُ أن مقاربة سقراط بوصفها سبيلاً للعيش لا تُقنعني. إن غوتمه، الذي وُلد أميراً في أسرة ملكية، تمكّن من أن يؤسس نظاماً سياسياً مفعماً بالرحمة الكبيرة لأنه كان شاباً ذا حساسية مرهفة. ولكنه إذ تنّور بأن السياسة والاقتصاد لا يمكن لهما أن يُنقذا الجنس البشري من الألم، قرر أن يتابع طريق النظام الزهدي.

ولم يكن غوتمه غير مهتم بالسياسة. فهو حتى بعد تنوّره، استمر في تعليم أقربائه الملكيين والرجال الأغنياء- الناس الذين كانوا يسيطرون على السلطة في الدول المدينية في الهند القديمة- على أمل أن تخلق التعاليم البوذية الأساس الأيديولوجي للعمل السياسي. وكان المثل الأعلى عند البوذا هو تأسيس طريقة في الحياة تبزّ السياسة وتفضي بالناس إلى السعادة الحقيقية. وفي حياة البوذا وطوال تاريخ البوذية قام الزعماء السياسيون باضطهاد البوذيين. ومهما يكن، فإن ما يتميز به البوذيون هو أنهم لم يحاولوا أن يتعاملوا مع السلطات السياسية على مستواها بل كانوا على الدوام يقتربون منها من مستوى أشد رفعة.

أما سقراط فإنه دفاعاً عن أفكاره جابه سلطات دولته المدينية رأساً واختار الموت وفضله على الخضوع. ولكن البوذا حتى من غير أن يضع نفسه في موقف يُرغم فيه على مواجهة الموت المأساوي كان له التأثير الكبير شأن سقراط أو المسيح. إنني لا أستطيع أن أتغاضى عن الاختيار المتعمد للموت المأساوي لأن من شأن هذا العمل أن يحثّ الناس على كره السياسة والذين كانوا السبب في هذا الموت. ووجه المقارنة عندي بين سقراط والبوذا هو هذا. لقد اختار سقراط في النهاية أن يواجه

مضطهديه السياسيين على مستواهم. والمذهب البوذي، الذي يبدو لي المذهب الأفضل، هو محاولة المرء الارتفاع بمضطهديه إلى مستوى أسمى بحيث لا تعود ثمة ضروة للمصادمات المباشرة والمأساوية الممكنة.

حدود الفكر العلمي

إكيدا: إن نور العلم العقلي بقدر ما يمكن له أن ينفذَ يوضحُ الأمور التي يختارها موضوعاتٍ للبحث العلمي. وأنا أميل إلى الاعتقاد بأن هذا النوع من التفكير العلمي هو عينُ العلم. وأنت وأنا متفقان على أن العلم، بسبب حدوده، يجب ألا يغدو من الأهمية بحيث يتجه الإنسان إلى أن يعدّه قادراً على كل شيء. ونحن متفقان أيضاً على أنه في التعامل مع المسائل التي لا يستطيع العلم أن ينجح في تفسيرها يقدم الدين للبشرية العقيدة والدعم الروحي المهم. ولكنني أعتقد أنه، لكي نجعل أهمية كل من العلم والدين أوضح، يمكن لنا أن نحاول أن نكتشف كيف يختلف الفكر الديني عما دعوتُه عين العلم.

وبـ «عين العلم» أعني القدرة على الفهم. وباعتمادنا في موضوعات البحث على عين الفكر العقلي المدرّبة والمحسّنة يمكن لنا أن نضيء تلك الموضوعات ونجد منها القوانين الدائمة والشاملة. ومن المحتّم، لاكتشاف هذه القوانين بقدرة العقل، أن نستخدم المنهج التحليلي وأن نقوم بعدئذ بالتعميمات والتجريدات. هذا إلى أن المنهج التحليلي يتطلب المعالجة الكمية لموضوعاته على الدوام.

توينبي: ينجح العلم، لدى قيامه بتجريد اعتباطي من المحتوى الكلي لمعطيات الإدراك الحسي، في اتخاذ رأي موضوعي في مجاله المختار للملاحظة، إذا عرّفنا كلمة «موضوعي» بأنها تعني ظاهرة أو فكرة متطابقة عند كل العقول الإنسانية إذا قارنت ملاحظاتها بشأنها. أما إذا عرّفنا كلمة «موضوعي» بأنها تعني الانعكاس الحقيقي والدقيق للواقع في ذاته فأعتقد أن علينا أن نستنتج أن تجريد العلم من الظواهر من المرجح أن يظل أبعد عن الواقع في ذاته، بمسافة إضافية واحدة على الأقل، من الظواهر قبل أن يعالجها ويشذّبها العلم. ويزعم العلم أنه يوضح الظواهر، ولكنه يمكن أن يتّهم بأنه يشوهها على نحو ليس أقل إقناعاً.

إكيدا: إن الصورة الناشئة عن عملية التجريد والتحويل الكمي التي تقوم بها عين العلم ليست مماثلة لطبيعة الشيء الحقيقية. ويبدو لي أنه ههنا تكمن الحدود الأساسية التي لا تستطيع عين العلم أن ترى ما يتجاوزها.

توينبي: إن العلم يتجاهل عمداً في الظواهر تلك الخصائص غير المشتركة في كل عيّنات النوع ولايمكن من ثم التعبير عنها بمصطلحات كمية. وثمن التحويل الكمي هو الجهل بالفرادة. وهذا ثمن مرتفع، لأن الفرادة هي في الحقيقة، بالإضافة إلى التطابق، خاصية جوهرية وأساسية في الظواهر. وكل عيّنة من عيّنات النوع الذي يسمى غير حي من الظواهر فريدة إلى حد ما. وعنصر الفرادة يظل نسبياً أشد أهمية في الكائنات الحية، وفي الكائنات الحية الواعية تبلغ أهميته الحد الأقصى. لذلك لم يكن مجرد مصادفة أن إجراء العلم العقلي الانتقائي كان الأكثر نجاحاً حين طُبّق على الظواهر غير الحية (في الفيزياء وفي الكيمياء غير العضوية)؛ وكان أقل نجاحاً لدى تطبيقه على الكائنات الحية (في الكيمياء العضوية وعلم الأحياء)؛ وكان أقل نجاحاً من ذلك لدى تطبيقه على الطبقة الواعية من النفس (في نظرية المعرفة وفي المنطق).

ولم يتجرأ العلم إلا حديثاً على الابتداء بسبر الطبقات اللاشعورية من النفس التي كانت الفلسفة الهندية تستكشفها قبل زهاء ألفي سنة ونصف الألف. وما يزال الوقت مبكراً للتنبؤ هل سينجح العلم أم يخفق في أحدث مشاريعه وأصعبها، إلا أنه من الواضح أن هذه هي حالة حاسمة لاختبار قدرة العلم على تمكيننا من معرفة الظواهر وفهمها. ولعل من كل الظواهر التي يمكن أن تصل إلى الأذهان البشرية أن تكون الحوادث النفسية التي تجري على المستوى اللاشعوري هي الأهم بالنسبة إلينا والأشد تملصاً بالنسبة إلى العلم.

إكيدا: عندم يعمل المنهج العلمي، شأنه دائماً، من التحليل إلى التعميم تنفقد بعض الخصوصيات والسمات الفردية التي لوحظت. فمثلاً، تُنبذ بعض الأمور التي لايمكن أن تعالج بالمصطلحات الكمية أو التي لايمكن أن تعمّم. وعندما

تكون الإنسانية هي موضوع الدراسة تُهمَل الأعمال الفردية للعقل والروح والمميزات الدقيقة للانفعال والوعي.

توينبي: لقد كان العلم ناجحاً إلى الحد الذي تجاهل فيه تلك الملامح من الظواهر التي لها أكبر الأهمية للبشر لكل الأغراض ماعدا التكنولوجية منها. وبالنسبة إلى الأغراض غير التكنولوجية تكون ترجمة الانطباعات الكيفية إلى رموز كمية إفقاراً فكرياً وجمالياً. والأصوات التي نسمعها والألوان التي نراها أشد أهمية وإرضاء لنا من الكميات التي يختصرها إليها علما الصوتيات والبصريات.

إكيدا: إن العلم، بسبب حدوده، يرى كل شيء من وجهة نظر مادية صارمة. وعندما يكون موضوع البحث هو الكائن الحي تُجرَّدُ الفردية المتأصلة فيه وتُدفن في مفهوم الحياة العام. وبكلمات أخرى، يشتمل التفكير العلمي لا محالة على عملية تحويل الحياة إلى مجرد مركَّب المادة.

توينبي: عندما نقول إن الكائن البشري شيفرة [=جَفْرة] نحط من قدره. ونقصد أنه ناقص في خصائص الطبيعة البشرية المميزة والمهمة والقيمة. ومع ذلك يختصر العلم الكائن البشري حرفياً إلى شيفرة حين يقدم بالرموز العددية وصف روحه والنظام النفسي الجسدي المرتبط بروحه. وهو يختصره إلى شيفرة بطريقة أخرى حين يستعيض عن اسمه الشخصي برقم على بطاقة الهوية أو على بطاقة تُلقَّم للكومبيوتر.

إكيدا: إن طريقة التفكير العلمي تنظر إلى الحياة باستخفاف وتسبِّب لنا أن نفقد رؤية الطبيعة الحقيقية للكائنات الإنسانية الحية. وهذه السمات غير المرغوب فيها من التفكير العلمي تأتي في المقدمة لأن الإنسان الحديث ينسى أن سمات العلم التي تتجه إلى اختصار الناس إلى شيفرات وإلى التخلي عن الفردية ليست أكثر من وسائل لبلوغ الغايات الجزئية. وتنشأ المشكلة عندما يبدأ الناس بالنظر إلى هذه الوسائل بوصفها غايات مطلقة في حد ذاتها.

وطالما أن العمليات الجراحية ما هي غير جزء من عملية اكتشاف نوع من الحقيقة، فقد يكون من الجائز أن نعامل الكائنات الإنسانية معاملة شيفرات أو صيغ أو وسائل. على أن مناهج كهذه يجب ألا تكون جائزة في إدارة المجتمع أو التنظيمات الواسعة الأخرى أو على أية حال عندما تكون الكائنات الإنسانية هي موضوعات النشاط الفعلية التي نحن بصددها.

تويني: من الممكن الاحتيال على الإنسان ومعالجته بالوسائل الميكانيكية بمقدار ما يمكن أن يُجَرَّد من إنسانيته. ولعل هذا الموقف قد انكشف أول مرة في ممارسة الحرب. فقد تبيّن أن الكائن الإنساني يجب أن ينوَّم مغناطيسياً بوساطة التدريب العسكري لإقناعه بالمخاطرة بحياته في محاولة قتل الكائنات الإنسانية الأخرى التي ليس لديه شجار معها. والتحويل البيروقراطي وإخضاع العمل للكومبيوتر طريقتان خياريتان لجعل الكائنات الإنسانية سهلة الانقياد لإرادات الناس الآخرين. والتكنولوجيا ييسرّها التحويل الكمي، وعلى الرغم من أن التحويل الكمي يحرّف فكرياً الشيء الذي يستخدم له ويشوهه جمالياً، فإن قابليته لخدمة التكنولوجيا تجعله مولّد سلطة، على كل من الطبيعة غير الإنسانية والناس. وهكذا فإن العلم مهم لغرض عملي واحد، أعني به المعالجة التكنولوجية البارعة.

هل ازدياد سلطة التكنولوجيا بوساطة العلم ومن خلال التحويل الكمي خير أم شر؟ إنه حقاً ليس خيراً ولا شراً. والسؤال يجب أن يجاب عنه لهذه الحالة فقط. وتعتمد الإجابة على المعيار الأخلاقي للإنسان الذي يستخدم السلطة التي يمنحها العلم: هل هو من السمو ما يكفي لضمان أنه سيمارس سلطته المعزَّزة للخير لا للشر، أم لا؟

إكيدا: هذا صحيح. إن سلطة العلم هي في جوهرها سلطة محايدة. وبرغم ذلك فإن من المهم أن نقرر هل على الكائنات الإنسانية أن تعدّ العلم مطلقاً أم محدوداً. وهذا القرار يصبح الأساس الجوهري للأحكام الإنسانية المستقلة.

ومن أجل أن نكمل القدرات المحدودة لعين العلم فنتيح بذلك للعلم أن يبرهن على قدرته الحقيقية، نحتاج إلى عين أخرى يمكنها أن تسبر على نحو أعمق وأشمل السمات الحقيقية للأشياء وتكشف الخصائص الفريدة في كل منها.

تستعير البوذية خمسة أنواع من العيون لتمثل بها طرق النظر إلى الأشياء وهي: عين الإنسان، وعين السماء، وعين الحكمة، وعين القانون، وعين البوذا. وعين الإنسان هي الملاحظة المادية البصرية الطبيعية والمدركات المكتسبة من خلالها. وعين السماء تدل على تبصّر القائد الحاد للتغيرات المرهفة في الذهن الإنساني. وعين العلم مندمجة في عين الحكمة لأن الثانية تمثل القدرة المعرفية على إلقاء نور العقل في الأشياء، مجردة إياها ومكتشفة فيها القوانين الشاملة.

وعين القانون وعين البوذا هما القدرة على النفاذ إلى حقيقة الحياة بعمق أكثر ومن مُقْتَرَب إنساني أشد مما يستطاع بعين الحكمة. وعين القانون تعني القدرة على رؤية كل الأشياء كما هي في الحقيقة. وهذه العين تنمو بتهذيب حياة الفرد- وفي البوذية تُستخدم كلمة «تهذيب» في هذا النوع من السياق للدلالة على توليد الشعور بالحنو من أعماق الحياة- واستخدام هذه الحياة المهذبة مرآةً تُرى فيها كل الأشياء. وعين البوذا تعني التبصرّ الحاد النفاذ الذي يرى النشاط النابض للحياة وكل وجوه الكون؛ ليجسّده المرء في نفسه؛ واستخدام هذه القوة الحيوية الناشطة من جديد لفهم حقائق الحياة والمجتمع والكون.

يرينا المفهوم البوذي للعيون الخمس الطريق إلى إيقاظ قدرة الحكمة خلف العقل والإحساس وتعزيزها- الحكمة التي يشتمل عليها الجزء الأعمق من الحياة. وليس ممكناً إلا برعاية عين القانون وعين البوذا وتنشيطهما أولاً أن نتجاوز الحدود الأساسية للتفكير العلمي بوصفها وظيفة عين الحكمة وأن نجعل العلم يبتعث نوراً عقلياً أشد تألقاً.

توينبي: إن عين القانون وعين البوذا تتمان وتصححان عين الإنسان (الإدراك الحسي) وعين السماء (التبصر السيكولوجي) وعين الحكمة (قدرة العقل، بما فيها الطريقة العلمية في استخدام هذه القدرة). وكعين الحكمة، ، فإن عين القانون وعين البوذا ليستا مجرد طريقتين في الرؤية: إنهما كذلك طريقتان في العمل. ويبدو لي أن الحنو الذي تستدعيه عين القانون هو الترياق لأثر العلم المجرِّد من الإنسانية.

٤- الصحة السعادة

مزاولو فن الشفاء

إكيدا: بما أن هدف الدراسة الطبيعية وممارستها هو صحة الذهن والجسد البشريين تستحق مسألة أخلاقيات العلم الطبي اهتماماً دقيقاً. ولقد حقق العلم الطبي الغربي تقدماً مذهلاً للغاية. وجعل التقدم في البيولوجيا والكيمياء الحيوية والتطور في الجراحة والتخدير، ولاسيما في النصف الأخير من هذا القرن، من الممكن للجراح أن يُدخل مبضعه في القلب والدماغ، وهما منطقتان كانتا حتى الزمن الحديث مقدستين لا تُنتهك حرمتهما. ويكاد يصبح زرع الأعضاء الداخلية والتعويض عن الأعضاء بالنظائر الاصطناعية من الأمور التي يمكن إجراؤها بصفة عامة. وقد يغدو من المعقول قريباً المضي إلى الحد الأقصى من إحلال شخصية امرىء محل شخصية آخر بزرع الدماغ. وبلغ التقدم في علم العقاقير مرحلة لم يعد فيها تصورنا للتحكم الحر بالذاكرة والتفكير والرغائب بوساطة العقاقير مجرد حلم.

وبازدياد قدرة الطب على التحكم في الحياة يصبح الأسلوب الذي يستخدم به الطبيب براعاته مسألة عظيمة الأهمية. واليوم إذا وُضع الطب لحسن الاستخدام أمكن أن يقدم إسهامات لا حد لها في السعادة البشرية. وإذا ساء استخدامه قضى على الحياة.

ولسوء الحظ، يبدو اليوم أن بعض الأطباء قد فقدوا احترام الحياة الإنسانية وأضعفوا معاييرهم الأخلاقية. وحتى قبل القرن العشرين كان يوجد ولاشك أطباء غير أخلاقيين، غير أن أعدادهم قليلة. وما دام الطب في ذلك الزمان لم يستخدم النفوذ الكبير الذي له اليوم، فالأخلاق المنخفضة عند أطباء قليلين لم تشكل مشكلة خطيرة. وفي الماضي كان الطب في اليابان يعرف بكلمة جينجوتسو Jinjutsu أو

«فن الشفاء الخيري»؛ وكان الأطباء يُحترَمون ويوثق بهم بوصفهم مزاولي هذا الفن.

توينبي: بالتأكيد ينبغي أن يكون الطب فن الشفاء. وكرامة الطبيب أو الجراح تقتضي منه أن يجعل خدمة أمثاله البشر همه الأول وأن يعطي الأولوية لها فوق كسب الرزق لنفسه ولأسرته. ولا ريب أن الحصيلة الثانية الاقتصادية للمهنة العقلية ليست منطقية وحسب، وإنما هي ضرورية أيضاً.

إكيدا: لم يعد الناس يثقون بالأطباء ويحترمونهم بوصفهم مزاولي فن الشفاء. فالمعالجة الطبية القائمة على الاتصال الشخصي بين الطبيب والمريض هي في زوال.

وقد توجد بعض الأسباب للتدهور الأخلاقي بين الأطباء في الأطباء أنفسهم، ولكن يضاف إلى ذلك أن النزعة العامة في حضارتنا إلى النظر إلى الحياة باستخفاف تجعل الأطباء يُسيئون استخدام القدرات الطبية.

توينبي: يبدو افتراضك صحيحاً. في السنوات الأخيرة انتقد الجمهور في الولايات المتحدة أصحاب المهنة الطبية على أساس أنهم يمارسون مهنتهم مشروعاً لجني المال لأنفسهم في المقام الأول، ولم يعودوا يمارسونها خدمةً. والمختص بالطب أو الجراحة الذي همه الأول هو أن يبيع مهارته بأعلى ثمن تتحمله السوق قد يكون تقنياً خبيراً، ولكنه هيهات أن يكون صديق المريض الإنساني والشفوق.

أيمكن للطبيب أن يكون صديق مريضه- وهذه صلة تحمل معها الارتباط الانفعالي- وأن يكون في الوقت نفسه التقنيَّ العلمي بارد الرأس- وهذه مهمة تتطلب الانفصال الانفعالي؟ إن المهنة الطبية خيرة، والمهنة العسكرية مؤذية، ومع ذلك تشترك المهنتان في ملمح واحد. إذ على الطبيب والعسكري أن يؤديا عملهما في احتكاك متواصل مع الألم الجسدي والذهني، ومع الخوف من الموت، ومع الموت نفسه، ومع الحزن على الفقدان. وإذا لم يستطيعا الانفصال انفعالياً، لن يكونا قادرين على تأدية عملهما بفعالية. ومع ذلك إذا لم يتمكن الطبيب من أن يكون شفوقاً إلى كونه منفصلاً، لن يكون مزاولاً ملائماً لمهنته تماماً.

إكيدا: ما تقوله له عميق المعنى خصوصاً لأنه في السنوات الأخيرة تكثر الحاجة إلى الأطباء الوافين بالمراد تماماً بهذا المعنى. وعلينا أن نحاول امتحان المواقف الفردية للأطباء فيما يتعلق بأخلاقيات المهنة المنخفضة ومن وجهة نظر التطور أحادي الجانب لعلم الطب.

وإن استطاع علم الطب أن يخطو خطوات واسعة إلى الأمام فذلك لأن العلم العام زوده بالمناهج الفعالة لفحص الأمراض. على أن العلم يحتوي في صميم طبيعته ميلاً ملحوظاً إلى رؤية كل الأشياء بموضوعية، والإمساك بها على مدى الذراع، وتشريحها بمبضع العقل. وحين يعالَج العالم الطبيعي علمياً يصبح شيئاً منعزلاً عن ذاته. فلا يكون له عندئذ أكثر من وجود موضوعي. وبطريقة مشابهة، حين يجري إخضاع الحياة الإنسانية للدراسة العلمية تصبح شيئاً مجرداً من الاتصال الروحي بالطبيب.

وفي ظل هذه الظروف من الطبيعي أن يرى الطبيب الحياة الإنسانية شيئاً مادياً خالصاً. ولا يغدو الأطباء أكثر من تقنيين خبراء. وطبيعة التأثير السيكولوجي الذي يتركه هذا الموقف على الطبيب قد رواه لي أحد الأطباء من معارفي بصورة حية. أخبرني أن الطبيب كثيراً ما يجد، بعد سنوات من عمله جراحاً، أن المريض المستلقي أمامه على السرير لا يعود يبدو كائناً بشرياً حياً بل مجرد جسد مادي.

وكلما أصبح الطبيب عميق التشرب لطريقة التفكير العلمية تعرَّض ذهنه لخطر أن يرى الناس مجرد كيانات مادية. ومعضلة العلم الطبيعي الحديث التي لا مفر منها هي أن العلم نفسه يغيِّر شخصيات الأطباء الذين ينبغي أن يستخدموا معرفته ومهاراته، وهو في الوقت نفسه يسلب الأطباء احترام الحياة.

وعلى الرغم من أن الطب يتطلب أساساً علمياً بارداً عقلياً، فيجب عليه كذلك أن يُظهر العاطفة الإنسانية الدافئة؛ ولا مناص من وجود الرغبة في رؤية أن حياة إنسان آخر شيء ذاتي ومن وجود الموقف الفكري الذي يبجّل الاتصال الروحي بين الناس.

توينبي : إلى هذا الحد على الطبيب أن يكون التقني بارد الرأس والصديق المهتم الشفوق. أمن الممكن أن يكون محباً وبارداً في آن واحد؟ إن أتباع الأديان التأليهية من شأنهم أن يجيبوا إن على الطبيب أن يقوم بعمله كَرْمى لله وإن هذا سيتيح له أن يوحّد حالتين انفعاليتين قد تكونان بغير ذلك متنافرتين. وكانت المشافي المسيحية القروسطية قد كُرِّست للقديسين، وقامت الراهبات المسيحيات من الروم الكاثوليك وما زلن يقمن بتمريض المرضى. ومهنة التمريض المدنية الحاضرة في الغرب، في البلاد المسيحية البروتستانتية والكاثوليكية، قد بدأت بالعمل التمريضي الذي له بعض الأنظمة الدينية الكاثوليكية. وتذكرنا البذلة النظامية للممرضة المدنية الحاضرة ولقب «الأخت» الذي يطلق في بريطانيا على الممرضات بالأصل التاريخي للمهنة. وكانت المهنة الطبية اليونانية ما قبل المسيحية مكرسة لإله الشفاء اليوناني «أسكلبيوس».

إكيدا : إنه لمن بالغ الأهمية أن يكون عند أعضاء المهنة الطبية إيمان ديني. وفي الحقيقة لا سبيل إلى الخروج من المعضلة التي تواجه الطب الحديث إلا بالنزعة الإنسانية المؤسسة بشكل راسخ على العقيدة والتبصّر الواضح لجوهر الحياة والطبيعة الإنسانية. وأنا مقتنع أن السبيل الوحيد إلى علاج الوضع الذي يواجه الطب الحديث موجود في ذلك النوع من فلسفة الحياة الذي أراه في البوذية.

توينبي : لقد أوحيتَ أن المسيحية في الغرب في أفول وأن الإلهام البديل لمهنة الطب يمكن أن يوجد في البوذية. وأنا أوافق أنه يبدو من غير الممكن لأي إنسان أن يكون طبيباً وافياً بالمراد روحياً وأخلاقياً إذا لم تكن له رؤية دينية أو فلسفية للحياة الإنسانية وموقف منها ومن الكون الذي يجد الجنس البشري نفسه فيه.

زرع الأعضاء

إكيدا : إن زرع القلب هو أكثر عمليات زرع الأعضاء إثارة للعجب والخلاف. ومنذ أن أجرى الدكتور كريستيان بارنرد أول عملية زرع قلب في كانون الأول (ديسمبر) ١٩٦٧، احتدم النقاش العام على النطاق العالمي حول الموضوع من

وجهات نظر أخلاقية وفلسفية ودينية. وفي اليابان ماتزال عملية زرع القلب التي أجراها الدكتور «جورو وادا» Juro Wada في كلية «سابورو» الطبية سنة ١٩٦٨ نقطة محورية للخلاف، خصوصاً فيما يتعلق بمسألة هل كان قراره بمباشرة تلك العملية له ما يسوّغه أخلاقياً. وعبّر عن الآراء المختلفة في المسألة عدد من الأطباء في المؤتمر الوطني للجمعية الطبية اليابانية سنة ١٩٧١.

وخلافاً لزرع الكُلية تتضمن عملية زرع القلب الموت المحتوم للمانح. وهذا ينبّه الفهم على أنه مادام من الضروري المحافظة على سلامة نسيج القلب، فقد تفضي الذريعة إلى استخدام القلب قبل أن تزول الشكوك في موت المانح. وقد أكد الدكتور «وادا» أنه، في وصوله إلى قرار بإجراء عملية زرع القلب، يختار أن ينقذ حياة إنسان واحد بدلاً من أن يضطر إلى رؤية موت الاثنين.

ورأيي في زرع الأعضاء عموماً هو أنه جائز في أحوال كزرع الكُلية أو القَرْنيَّة إذا أيدته أسباب طبية كافية. وقد لا تكون التكنولوجيا الحاضرة قادرة على تأكيد النجاح الوافي بالمراد في كل أحوال زرع الكلية، ولكن ما إن يؤخذ وضع المتقبل في الحسبان حتى يصبح من الجائز السماح للطبيب أن يقرر هل مثل هذه العملية مبررة. وفي هذه الأمثلة وفي أحوال زرع القرنية ليس تقرير الموت نقطة خلاف.

أما تقرير هل سيموت المانح فهو حاسم في عمليات زرع القلب والكبد والدماغ، إذا ما وصل البحث في أي وقت إلى مرحلة تكون فيها هذه العملية الأخيرة معقولة. وأعتقد وأنا أضع في حسباني آراء علماء الطب أنه يجب، من حيث المبدأ، ألا تجري عمليات زرع هذه الأعضاء طالما أن التقنيات الطبية والجراحية ماتزال في مستواها الحالي. ويجب أن يكون محظوراً بوجه خاص زرع الدماغ لأنه يستتبع الاستبدال بالجزء الجوهري من الذات المفكرة للمتقبل جزءاً جوهرياً من شخص آخر. وأعتقد أنه في حالتي زرع القلب والكبد على الأطباء أن يحجموا عن إجراء العمليات حتى تتأسس أسس علمية لا تقبل الشك للفصل في مسألة الموت.

توينبي: تشمل تعليقاتك ثلاث مسائل منفصلة، أود أن أميز بعضها من بعض. أولاها هل زرع الأعضاء، أو عضو معين، أمر مرغوب فيه أم مكروه من حيث المبدأ؟ والثانية هي إذا قررنا أنه أمر مرغوب فيه من حيث المبدأ، فهل هو مرغوب فيه لدى الممارسة في المرحلة الحاضرة من المعرفة الطبية والمهارة التقنية؟ والثالثة هل هو أمر مرغوب في ممارسته على المستوى الحالي للمعايير الأخلاقية والسلوك؟

والمعيار في الفصل في مسألة المبدئية هو، كما أرى، الاقتناع بأن الاعتبار الأول يجب أن يكون حماية الحقوق الإنسانية التي أهمها برأيي هو المحافظة على الكرامة الإنسانية. فللإنسان الحق في ألا يكون محروماً من الحياة ضد مشيئته، وسيكون انتهاكاً للكرامة الإنسانية أن يُستخدم الإنسان وسيلة ضد مشيئته- ولو وسيلة لحفظ حياة إنسان آخر.

ولكن هَبْ إنساناً ميتاً الآن ولكن قلبه مايزال حياً بمعنى أنه إذا زُرع بطريقة ناجحة سيوفر قلباً حياً فعالاً لشخص حي يُنقذ له حياته. وافترضْ كذلك أن شخصاً حياً يتطوع للتضحية بحياته لينقذ حياة شخص آخر، كما يقال في الأسطورة اليونانية إن «ألسستيس» نزلت طوعاً إلى حادس (مثوى الأموات) بدلاً من زوجها، أو كما يحدث في الحياة اليومية أحياناً حين يفقد الناس حياتهم غرقاً أو احتراقاً وهم يحاولون إنقاذ الآخرين. وافترض أخيراً أن دماغ شخص ميت متيسّر للزرع وأن شخصاً حياً دماغه مصاب بالأذى، ويطلب أن يُنقل إليه دماغ شخص ميت على علمه أن هذا العمل قد يتضمن تغيير شخصيته.

ويبدو لي في كل هذه الأحوال الافتراضية أن الزرع سيكون متسقاً مع الكرامة الإنسانية وستقتضيه فعلياً. وإذا أدركت بنفسي أنني أخذت أصبح خرفاً أو أفقد ذاكرتي، أعتقد أنني سأرغب في أن أُحِل محل دماغي المصاب بالأذى دماغاً سليماً إذا رأيت أنني بهذا العمل سأكون مصدر قوة بدلاً من أن أكون عائقاً لنفسي ولأمثالي البشر.

والإجابة عن السؤال الثاني بسيطة نسبياً. إنه سيكون الأفضل لي في الوقت الحاضر عدم محاولة القيام بزرع خاص إذا ظل العلم الطبي عاجزاً عن إنشاء معيار مُرْضٍ لتحديد لحظة الموت على ضوء الحالة الراهنة للمعرفة والبراعة الطبية والجراحية، إذا لم يكن العلم الطبي قادراً بعد على أن يتنبأ ماذا سيكون على الأرجح أثر الزرع، أو إذا لم تكن المهارة الجراحية متقدمة بما فيه الكفاية في هذا الميدان لتكون قادرة على تقديم ما هو أكثر من الأمل الطفيف في النجاح.

ولعل السؤال الثالث أصعب الأسئلة الثلاثة. ويبدو على ضوء التجربة الماضية أن المعرفة الطبية والبراعة الجراحية في تحسّن على الأرجح؛ وهذه الأرجحية تجعل من المعقول أن نأمل أنه إذا جرى الاعتقاد أن عملية زرع خاص غير مبررة مهنياً في المرحلة الحاضرة، فلعلها تصبح مبرَّرة مهنياً بسير الزمن. ولكن التجربة لا تقدم توقعاً مماثلاً أنه سترتفع المعايير الأخلاقية ويرتفع السلوك. وليس ثمة دليل على أنها ارتفعت منذ أن أصبح أسلافنا بشراً.

إكيدا: تستحيل في بعض الأحيان المحافظة على حياة شخص واحد من دون زرع قلب. وحين يكون واضحاً أن المريض لن يبقى على قيد الحياة من دون اللجوء إلى زرع القلب وحين يوجد مانح مناسب، يمكن أن تكون العملية جائزة. ولكن القرار بإجراء جراحة الزرع في مثل هذه الحالة يجب ألا يصدر عن فريق أطباء الزرع وحسب بل كذلك من خلال التشاور مع علماء المناعة، وجراحي الدماغ، وغيرهم من المختصين والفلاسفة والقانونيين. وحتى عندما يباشَر زرع القلب بعد هذا التشاور فالشيء المتوقّع أن الأطباء المسؤولين عن نقل قلب المانح يجب تمييزهم من الأطباء المسؤولين عن زرعه في المتقبِّل. ومن الضروري إضافة إلى ذلك إلزام الفريق بالإعلان الجهدي لتفصيلات التقدم في أثناء العملية وبعدها فضلاً عن الإجراءات الجراحية.

توينبي: إذا جرى الاعتقاد بأن زرعاً خاصاً مشروع من حيث المبدأ ومعقول تقنياً، وَجَبَ على فريق كامل أن يتخذ القرار هل ستتم هذه المحاولة في حالة خاصة

أم لا. والأعضاء المختلفون في هذا الفريق قد تكون لديهم معايير أخلاقية مختلفة وقد يحققون معاييرهم بدرجات مختلفة. وستكون لديهم كذلك علاقات شخصية مختلفة بالحالة. وسيكون المتقبّل والمانح (إذا ظل حياً) مهتمين على نحو حميمي، وكذلك سيكون أقرباؤهم وأصدقاؤهم الشخصيون. ومن شأن الجراحين الذين سينقلون العضو ويطعمونه جراحياً أن يكونوا مهتمين عن كثب؛ وسيكون المستشارون الخبراء وممثلو القانون والسلطات العامة منفصلين نسبياً. وقد تؤثر درجة ارتباط كل طرف في سلوكه الأخلاقي في التعامل مع الحالة.

إكيدا: أؤكد أنه علينا أن نلتزم بالمبدأ الأساسي وهو أن عملية زرع الأعضاء التي تشتمل على الموت المحتوم للمانح يجب ألا تجري في الحالة الحاضرة للمعرفة. وأنا أعترض على زرع الأعضاء عموماً في الزمن الحاضر وذلك أولاً لأن تحديد الموت لم يتوضح بعد، وثانياً لأنه ليس هناك منهج طبي راسخ للتغلب على ردود الفعل الرافضة التي تتكافأ مع فعالية زرع العضو. وفي المستقبل، حتى إذا حُلّت مشكلة الرفض، أعتقد أنه على العلم الطبي أن يكافح لتطوير حقل الأعضاء الاصطناعية بدلاً من الاعتماد إلى حد كبير على زرع الأعضاء.

توينبي: هذا مثال خاص على مشكلة عامة. إن ازدياد المعرفة العلمية والمهارة التقنية يحمل معه ازدياداً في القوة. والازدياد في القوة يجابه الناس بالمسؤولية عن صنع خياراتهم التي لم تكن متاحة لهم سابقاً. وقد يخلق توسيع مدى الخيار هذا مشكلات أخلاقية لا سابق لها.

العلاج الطبي: العلمي والكلي

إكيدا: كما يشير علماء الطب النفسي- الجسدي يخطىء العلم الطبي الغربي في فهم الطبيعة الحقيقية للمرض البشري بسبب مقاربته التحليلية ومواقفه المتخصصة من الحياة. إنه يعدّ المرض وجوداً منفصلاً، وبرغم أنه يمتلك معرفة كبيرة بالشروط المرَضية، يتجاهل البشر الذين يعانون فعلاً من المرض.

توينبي: لسوء الحظ، سار العلم الطبي في الغرب خلال القرون الثلاثة الأخيرة في تلك الطريق التي سار فيها العلم عموماً. لقد أخذ اتجاهاً تحليلياً وانتقائياً ومتخصصاً. والمختص الطبي يقيد نفسه بمعالجة عضو مفرد أو مرض جسدي مفرد. ولا يتعامل المختص مع كامل الشخص الذي يعالج عضوه أو مرضه، والطبيب العام الذي يقوم بذلك يزدريه المختص بوصفه شخصاً يُحسن القيام بمختلف الأعمال إلى حد مقبول وليس معلّماً في أي عمل.

وفي الولايات المتحدة، وصل التخصص الطبي الغربي الحديث إلى الحدود القصوى. وهنالك يكاد يكون الطبيب العام منقرضاً. وللمختصين مكاتبهم في صف تحت سقف واحد، والمريض يتنقّل من مختص إلى آخر. ومشكلة المريض هي أن يكتشف أيَّ مختص ينبغي له أن يستشيره. فليس للمريض طبيب عام يشخّصه. وفي إحدى المرات كانت زوجتي مصابة بالتهاب شديد في الحنجرة عندما وصلنا إلى حرَم الكلية الأمريكية. وكان على زوجة رئيس الكلية أن تخمّن أي مختص من المحتمل أن يكون المختص المناسب لتزوره زوجتي.

إكيدا: لو كان مرض زوجتك مسألة حياة أو موت، لكان العثور على المختص المناسب مسألة شديدة الإلحاح. وللمختصين الطبيين قيمتهم، ولكن الشخص المريض يعاني بكل كيانه، لا بمجرد الجزء المصاب بالمرض. ومن المحتمل أن يكون سبب المرض تغيراً مَرَضياً في عضو أو نسيج، ولكن عوامل كثيرة أخرى، بما فيها العوامل السيكولوجية، تدخل حتماً في الصورة. زد على ذلك أن التغير المرضي في حد ذاته لا يشمل كل الكائن الحي.

وأكثر ما يُحزن في العلم الطبي الغربي هو النتيجة التي هي الاهتمام المفرط بالأعضاء المتغيرة مرضياً من الجسد الذي للفرد المريض. وعلى سبيل المثال، يصبح الأطباء في بعض الأحيان شديدي الاستغراق في المظاهر المرضية ويتجاهلون الحياة الكلية للفرد إلى حد أن وضع المريض يصبح أسوأ نتيجة المعالجة. وفي الأمثلة المتطرفة حين كانت المعالجة الجراحية أو الصيدلية تسمى ناجحة يكون المريض قد مات.

توينبي: إنني لهذه الأمور التي قد تقع أؤكد تأكيداً كبيراً أهمية الطبيب العام. وكثيراً ما يُستخدم مصطلح «طبيب الأسرة» للطبيب العام الموفَّق. وليس الطبيب العام مجرد تقني ولا حتى مجرد تقني علمي. إنه صديق كل أفراد الأسرة التي يسهر على صحتها وهو المؤتمن على أسرارهم، ويستخدم مهارته الطبية بفعالية لأنه يستخدمها بفهم إنساني لمرضاه وعلاقةٍ إنسانية بهم تقوم على الاحترام المشترك والثقة المتبادلة.

والطبيب العام لا يعرّض نفسه لخطر المختص المهني بأن يعيقه الغرور. فهو يدرك حدود معرفته العامة ومهارته، وحين يقرر أنه بلغ هذه الحدود، يستدعي مختصاً ملائماً. وما من ريب أنه على الطبيب العام أن يعلم من هو الطبيب الملائم حين يتطلب الأمر عوناً من مختص. وللتشخيص في الطب كل الأهمية. والتشخيص الأول يقوم به الطبيب العام؛ وقد يكون ناقصاً أو خاطئاً، ولكنه الخطوة الأولى التي لا مندوحة منها. وتظل خدمات الطبيب العام مطلوبة من البداية إلى النهاية، لأنه، خلافاً للمختص، ذو معرفة شخصية بالمريض وبيئته. وإذا لم يعمل المختص على ضوء المعرفة التي لايمكن أن يزوده بها إلا طبيب الأسرة، استخدم براعته استخداماً أعمى ولعله آذى أكثر مما أفاد.

إكيدا: أعتقد أنه من المفجع كثيراً أن طبيب الأسرة قد أصبح نادراً. ولكن ما ضاع كل الأمل في رؤية عامة تدمج المريض في بيئته. وعلى الرغم من التخصص والتفريع اللذين هما الصفتان البارزتان للطب الغربي الحديث، أدرك بعض الناس الخطر وحاولوا أن يفعلوا شيئاً ما حياله. وعلى سبيل المثال أشار هانس زِلْيه إلى نظريته في الإجهاد، وحاول الناس المهتمون بالطب النفسي- الجسدي أن يفهموا الحياة الإنسانية في كليتها. وأعتقد أن هذه النزعات الحديثة تستحق الثناء بوصفها ثمرات لجهود الأطباء الذين يحاولون الوصول إلى العلم الطبي الإنساني. وأرى في الوقت نفسه أنه مما يساعد على مثل هذا العلم إعادة امتحان قيمة النظام الطبي الذي طوّرته عبر القرون حكمة الشعوب الشرقية وخبرتها.

وفي الصين يتعاون الأطباء الذين درسوا الطب الغربي مع سواهم من البارعين في الطب الشرقي على معالجة المرضى. وفي اليابان كذلك أُعيد تدريجياً تقويم فكرة الطب الشرقي وهي الآن شعبية بين الناس. ومع أنها ليست نزعة عامة، يحاول عدد من دارسي الطب أن يكتسبوا المعرفة بالطب الشرقي والبراعة فيه. ولهذا التحول في الأحداث سببان. أولهما أن العيوب في الطب الغربي قد أصبحت جلية ويزداد وضوحها باستمرار. وثانيهما أن الطب الشرقي جذاب للمرضى لأنه يحاول أن يفهم الشخص المريض في كليته، من دون النظر إليه وإلى مرضه نظرتين منفصلتين.

وحين يفحص مزاولو الطب الشرقي مرض مريض فحصاً شاملاً يحاولون أن يُعيدوا الإنسان كله إلى الوضع الطبيعي الصحي. وخلافاً للطب الغربي، الذي يتعقب أسباب المرض ويستخدم المعالجة الجراحية والأدوية للشفاء، يهتم الطب الشرقي أولاً بالمريض، لا بالمرض. إنه يلحّ على الفحص الشامل لوضع الشخص المريض ويحاول اكتشاف الفوارق بين حالة المريض الصحية وحالته المريضة. وهو يفحص أولاً كل أعراض المريض، ثم يحللها من وجهة نظر الكائن الحي الكلي قبل الشروع في المعالجة.

وتعدّ الحياة الكلية للشخص هي وضع المريض. ويهيء الطب الشرقي هذه الشروط في صورة كلية تشمل البيئة وإيقاع الكون (الجو والمناخ وغيرهما من الملامح الطبيعية). وعلى أساس هذه المقاربة، يتم تنفيذ المعالجة وفقاً لنظرية القوى الكونية المزدوجة (ين YIN ويانغ Yang) والعناصر الطبيعية التقليديةالخمسة (الهواء والنار والماء والمعدن والتراب). وهذه النظرية، التي هي رؤية شرقية أساسية للحياة، تمثل المحاولة لفهم العلاقات بين الكون والجنس البشري بلغة الكون الكبير والكون الصغير. وبرغم أنها صحيحة عموماً، فهي تحتاج إلى التنقيح. فالعيوب في هذه النظرية قد انعكست في العلم الطبي الشرقي.

وانحراف هذه الفلسفة غير المحظوظ عن طريقها الصحيح ليس هو الخلل الوحيد في الطب الشرقي. فهو يفتقر إلى ذلك النوع من التفكير العلمي الحديث الذي يتميز به الطب الغربي. والشيء الأساسي لجعل الطب الشرقي كل ما يجب عليه أن يكونه هو أن تدخل عليه تحليلات باثولوجية وتعريفات مادية مبنية على نور العقل.

توينبي: يبدو أن منهج الطب الشرقي هو عينه منهج الطب اليوناني في القرن الخامس ق.م.، كما هو مشروح في كتابات أبقراط وزملائه وتلامذته. لقد درس الطب اليوناني المريض وعالجه بوصفه وحدة نفسية - جسدية وروحية في بيئته الاجتماعية والمادية. والطب الغربي الحديث مستمد تاريخياً من الطب اليوناني، والمنهج اليوناني الأصلي مايزال يتّبعه الطبيب الغربي الحديث العام.

ويبدو لي أن الفارق بين دوري المختص والطبيب العام في البلاد الغربية التي مايزال فيها الطبيب العام باقياً متطابق مع الاختلاف بين الطب الشرقي والطب الغربي الحديث. ومن المؤكد أن هاتين المقاربتين متكاملتان ولا تستبعد إحداهما الأخرى. فالمريض يحتاج إلى كلتيهما، ولكنني إذا كنت مضطراً أن أختار بينهما فسأبقى في بلد مايزال فيه أطباء عامون، وسأستغني عن المختصين. فالمختص ثمين؛ والطبيب العام لا غنى عنه.

إكيدا: يبدو لي أن خير ما بوسعنا أن نفعله الآن هو التشجيع على توحيد النظامين في نظام جديد يأخذ ميزة النقاط الجيدة في كليهما. وهذا يعني أننا نستطيع عندئذ أن نستفيد كل الاستفادة من المنهج العلمي للطب الغربي في حين لا نفقد الاطلاع على المقاربة الطبية الشرقية لفهم الكيان الكلي للمريض.

مساعدة المسنين

إكيدا: في بلاد الغرب المتقدمة، حيث يطول مدى الحياة وتقل نسبة المواليد، يعدّ الكهول جزءاً كبيراً من إجمالي السكان. ويصاحب هذه الظاهرة الاهتمام

المتزايد بمسألة العناية بالمسنين. ويدل على هذا الاهتمام ازدياد الدور المعدة للكهول وأنظمة الرواتب التقاعدية الأكثر كمالاً. وهذه المسألة ذات إلحاح ضاغط في اليابان. فهل لها في بريطانيا أهمية تعادل ذلك، حيث تم الآن إنشاء نظام متين للخدمات الاجتماعية؟

توينبي: أجل، بالتأكيد لها في بريطانيا أهمية تعادل أهميتها في أنظمة الخدمات الاجتماعية الأخرى. إن الشيوخ، وأنا منهم، يتقاضون كل أسبوع راتباً وطنياً تقاعدياً، وهناك دور للشيوخ. ولكن مثل هذا المكان ليس بديلاً سيكولوجياً وروحياً للأسرة ثلاثية الجيل التي يعيش فيها الأجداد والآباء والأولاد معاً ويشتركون في العلاقات الإنسانية اشتراكاً حقيقياً. وأحد رفاقي في المدرسة يكبرني بسنة واحدة. وعندما توفيت زوجته قبل بضع سنوات، دعته كنّته ليعيش معها ومع زوجها. وحين كان أحفاده صغاراً، دأب على توصيلهم إلى المدرسة. وبهذه الطريقة أخذ دوراً في الحياة العائلية حتى شبّ أحفاده. وابنه مزارع، يستخدم العمال. والآن يقوم صديقي بتوصيل أبناء العمال إلى المدرسة. وما يزال له دور في حياة الأسرة. والمهم أن ابنه مزارع. ويعيش في الريف ولذلك لديه متّسع في داره بالإضافة إلى زوجته وأولاده. وفي المدن يضطر جل الناس أن يعيشوا في دور صغيرة أو شقق صغيرة لا مكان فيها لأكثر من الآباء والأبناء.

إكيدا: أوافق أن المؤسسات لا يمكن أن تعوض العلاقات العائلية. وعلى الأقل يجب أن تُعطى للينابيع الروحية عند الشيوخ من الاهتمام ما يُخصّص لتخطيط التسهيلات في الخدمات الاجتماعية، وربما أكثر. وليس صحيحاً بالضرورة أن دُور الشيوخ والأمن الاجتماعي «حتى القبر» هي أعظم الهبات التي بوسعنا أن نعطيها لكبارنا. وتوجد تقارير كثيرة عن حوادث انتحار بين الشيوخ الذين يعيشون في أمم ذات أنظمة متقدمة في الأمن الاجتماعي. وحين تفوز بالسيطرة الأسرة الأصغر عدداً والأضيق نواة يتجه الميل إلى الاستفادة المتزايدة من مؤسسات الكهول. ولكن إبعاد الناس إلى أمكنة كهذه قد لا يجلب لهم غير اليأس.

وأعتقد أن أهم الأمور هو إعطاء الكهول المسوّغ للاستمرار في العيش؛ وهو أشد إلحاحاً من بناء الدور المؤسساتية. وينبغي ألا تكون محاولة إعطائهم هذا المسوّغ للعيش بمعزل عن وقائع المجتمع، لأن وعي المشاركة في النشاط يقوي إرادة المرء للاستمرار. وجعل الكهول يدركون أنهم ليسوا منبوذين، وأنهم يمكن أن يقوموا بأدوار اجتماعية مهمة، وأنهم يمكن أن يظلوا أعضاء فاعلين في الجماعة الاجتماعية بخلقهم الأشياء ذات القيمة إنما هو أهم مسوّغ للعيش يمكن أن نقدمه إليهم.

توينبي: إن قضية كيف ننقذ البشر من المحنة السيكولوجية المرتبطة بشعورهم أنهم زائدون بالنسبة إلى الذين أخرجتهم الشيخوخة من العمل هي نفسها بالنسبة إلى الذين أبعدتهم عنها أَتْمَتَةُ الصناعة. والآثار السيئة للتمدين تنهي الأسرة التقليدية ثلاثية الجيل، التي كانت تشمل الأجداد، وتجعل الجيران جسدياً غرباء اجتماعياً.

وأنا أوافق مؤكِّداً أن الأمن الاجتماعي بالمعنى الاقتصادي لا يعوّض عن عدم الأمن السيكولوجي في الوجود الاجتماعي الزائد. ودار الشيوخ المؤسساتية، مهما كانت مجهَّزة بالعناية الطبية ووسائل الراحة والمتعة المادية، إنما هي من الوجهة السيكولوجية معسكر دفن مموَّه.

إكيدا: هذا صحيح، لسوء الحظ. وله تأثير ضار في الشيوخ. والشخص ما إن يُصرف من مسؤوليته الاجتماعية ويُترك لتخفيف سرعته حتى يشيخ بسرعة. ولكن يمكن لذلك الشخص نفسه أن يظل شاباً ونشيطاً إذا أدى دوراً فاعلاً في العالم. وبدلاً من تدليل المسنين، وإهمال أهميتهم للمجتمع، ومحاولة حرمانهم من العمل ذي المعنى، علينا أن نساعدهم على أن يدركوا أنه لا غنى للمجتمع عنهم.

وللناس المتقدمين في السن أشياء كثيرة يقدمونها في عدد من النواحي. أولاً، إنهم أكثر دأباً ومسؤولية فيما يتصل بمهنة معينة. ثانياً، مع أن الشيوخ قد

يكونون أضعف جسدياً من الشباب، ففي أحوال كثيرة هناك فارق روحي وذهني طفيف مرتبط بالعمر بين الجماعتين. ولقد استطاع الكثير من الكهول أن يضعوا خبرتهم الغنية في الحياة موضع الاستخدام المفيد وأن يقدموا مآثر مشرفة للمجتمع. والخطوتان اللتان يجب اتخاذهما هما تزويد الكهول بالأعمال التي تستفيد من قدراتهم الخاصة وتركهم يعلمون أن الإسهام الذي عليهم أن يقدموه يحتاج إليه المجتمع أمّس الحاجة.

توينبي: إن الزيادة في متوسط طول الحياة العملية الفعلية مفيدة لكل من الفرد والمجتمع، ولكنها لا تساعد إلا على تأجيل مشكلة المسن في الحضارة المؤتمتة المتمدنة. ولكن هذه المشكلة لا تظهر لشخص مسن له عمل مفيد اجتماعياً ويتطلب النشاط الذهني، لا الجسدي، ويحتفظ بقدرته الذهنية ونشاطه حتى مماته. وقد عرفت ثلاثة على الأقل من العاملين ذهنياً الذين عاشوا إلى ما بعد سن التسعين من دون أن يفقدوا قواهم الذهنية. ولكنني عرفت كذلك أناساً آخرين ماتوا ذهنياً قبل أن يموتوا جسدياً. وهذه مصادفة مفزعة، وإنها لفي ازدياد. فقد كان الطب الحديث ناجحاً إلى حد بالغ في تطويل العمر الجسدي ولكنه لم يوفق إلى ما يماثل ذلك في تطويل العمر الذهني. وإنها لمسألة خطيرة الأهمية اليوم أن نقرر هل ستُبقي مهنة الطب الشخص الخَرِف حياً من الناحية الجسدية بالوسائل المتيسرة لها الآن أم ستترك الطبيعة تحرر المريض من موته الحي المذل.

واحتفاظ المرء بملكاته الذهنية حتى نهاية عمره إنما هو جزء من الحظ السعيد لكل امرىء- وفي المقدمة لمن يعمل بذهنه ولاشك. إلا أن جل الناس يظلون عاملين جسدياً؛ وقد عرفت مزارعين كان عليهم أن يتقاعدوا من العمل؛ بسبب الضعف الجسدي، مع التوقع الكئيب لسنوات كثيرة من الحياة الخالية من الهدف والمعنى.

إكيدا: إن معالجة أمر الكهول في الجماعة الواسعة من الناس الذين يعملون عملاً جسدياً صارماً هي مسألة أصعب بكثير. ولعل إحدى الإجابات تكمن في

توفير البيوت المؤسنساتية لهم وتقديم الفرص للقيام بعمل جسدي خفيف يعطيهم شعوراً بالأهمية، وربما بالمنافسة الودية كذلك.

وعلى الرغم من أنه قد توجد أحوال كثيرة يجعل الخَرَف فيها من المحال للشيوخ أن يستمروا في العمل في حقل واحد من حقول المساعي، فمن المحتمل أنت تكون لأولئك الناس أنفسهم قدرات في مجالات أخرى تجعلهم مشاركين نافعين في الحياة الاجتماعية. والمنظمات المخصّصة لاكتشاف هذه القدرات وإرشاد الكهول في استخدامها مطلوبة. ويجب أن تكون التسهيلات لرعاية الكهول عميقة الارتباط بتقنية المجتمع، ويجب أن تشجع على النشاط، ويجب أن تعطي الفرص للقيام بالعمل الهادف.

توينبي: إنني في سني الحالية محظوظ على نحو فريد. فزوجتي على قيد الحياة؛ ومايزال لديّ أنْفَسُ شكل من الصحبة الإنسانية. وذهني لم يضعف، مع أن قوتي الجسدية قد أخفضها الانسداد التاجي. ومهما يكن، فأنا مازلت أستطيع الإجابة عن الأسئلة، شفهياً وكتابياً، وما زلت أستطيع كتابة المقالات والكتب. وأكثر من ذلك أن الآخرين يريدون نشر كتبي ومقالاتي، ويرغبون في إجراء المقابلات معي في التلفزيون أو بوساطة شريط التسجيل أو الأسئلة المكتوبة. وكلما طال عيشي في ظل هذه الظروف السعيدة، ازداد شعوري بالحزن والأسى على مصير أولئك المعاصرين لي الذين قُتلوا في الحرب العالمية الأولى عندما كانوا بين العشرين والثلاثين من العمر. وما زلت أحزن أكثر على صديق من أصدقاء العمر، يصغرني بثلاثة أشهر، هو الآن ميت لحسن الحظ، ولكنه قبل موته أصبح خَرِفاً بالتدريج، ولكن خَرَفَه لم يتطور إلى حد لا يُحزنه فيه ما يصيبه.

إكيدا: إن مأزق صديقك يثير التعاطف الشديد بالتأكيد. والتعليم البوذي يضع الشيخوخة في قائمة المصائب الكبيرة الأربعة في الحياة الإنسانية: الولادة، والشيخوخة، والمرض، والموت. ويبدو لي أن الطريقة التي يختارها المرء للعيش حين يكون قد بلغ سناً متقدمة تعتمد على قوته الداخلية ورؤيته للحياة. وهذه

القـضـيـة قـضـيـة من الطراز الأول لحقل الدين. وعلى المسـتـوى العـملي، يخـبىء المجتمع لأعضائه الأكبر سناً الفرصة التي تتيح لهم أن يعبروا.

الناتج الوطني الإجمالي (ن.و.إ) أم السعادة الوطنية الإجمالية

إكيدا: لكل من الاشتراكيـة والرأسـمـاليـة عـيـوب خطيـرة. فـقـد ضـحّت الرأسـمـاليـة بسعـادة الكائنات البشـرية وازدهارها سعـياً وراء الكسب. وقـمـعت الاشتراكية الحرية الإنسانية في سبيل المساواة القائمة على التوحيد القياسي. ووراء ما لكلا النظامين من عـيـوبٍ عـجـزُهـمـا عن أن يأخـذا بعين الاعـتـبـار كـرامـة الحيـاة الإنسانية. وينطبق الأمر نفسه على المجتمعات التي تكافح الآن لتأسيس مجتمعات الرخـاء لأن النفع الذي تحـاوله مـادي في توجّهـه كلياً، وإن كـانـت تعـدّل أنظمـتـهـا وتعلن بحثها عن الكينونية الجيدة العامة والسعادة. ولا توجد في الزمن الحاضر أمة تضمن لشعبها سعادة روحية متأصلة في احترام كرامة الحياة.

توينبي: في مـجـال الشؤون الإنسـانيـة يجب أن تكون المحافظة على الكرامة الإنسانية هدفنا ومعيارنا للحكم بصحة أو خطأ الوسيلة التي نستخدمها لبلوغ ذلك الهـدف. والكرامـة الإنسـانيـة تقـتـضـي الحـرية والمسـاواة. وهاتان الضـرورتان لا تتبادلان الاستبعاد. إلا أن الرأسماليين والاشتراكيين قد ارتكبوا الخطأ برؤية أنهما يسـتـبـعـد بـعـضـهـمـا بـعـضـاً لأن رؤى هاتين الأيديولوجيتين مـحـدودة بالمسـتـوى الاقتصادي. والحياة والفعالية الإنسانية تعملان على عدد من المستويات المختلفة، ولكل منها متطلباته.

وعلى المستوى الاقتصادي ينبغي أن تكون هناك مساواة وتقييد للجشع. وعلى هذا المستوى، نحن بحاجة إلى التنظيم؛ فمن أجل الكرامة الإنسانية علينا أن نقبل بالإدارة الاشتراكية لشؤون البشر الاقتصادية. وهذا ثمن مناسب ندفعه مقابل العدالة الاجتماعية والبقاء. ومن جهة أخرى وعلى المستوى الروحي لا غنى عن الحرية للكرامة الإنسانية كما لا غنى عن التنظيم على المستوى الاقتصادي.

ولعقد مقارنة مع أعمال الجسد الإنساني، يمكن لي القول إن التنظيم الاقتصادي يحرر الكائن البشري ويتيح له أن يعمل بحرية على المستوى الروحي كما أن الوظيفة الآلية للقلب والرئتين، في الحياة النفسية الجسدية، تطلق الدماغ للقيام بدور المركز المادي للوعي والإرادة.

إكيدا: بقولك إن الرأسمالية والاشتراكية لا تعملان إلا على المستوى الاقتصادي قد ألمعت إلى نقطة شديدة الأهمية. فالاتجاه الحالي هو النظر إلى أن الإنتاج والاقتصاد هما كل المجتمع وليسا مجرد نظام تحتي، هو في الحقيقة كل ما فيهما. وهذا الوهم الحديث الكبير قد وضع ظلماً وعدواناً كل الوجوه الأخرى للنشاط الإنساني- الثقافة والدين والتكنولوجيا والسياسة- في حالة تكون فيها خاضعة لحاجات الاقتصاد ويجب أن تخدمها.

والاعتقاد بأن التوسّع والنمو الاقتصاديين هما المجموع الإجمالي للمجتمع الإنساني قد اكتسح الآن الأرض بكاملها. وما دمنا نسمح للاقتصاد أن يسير سيره المستقل فنحن نتّجه إلى طريق ستفضي بنا إلى فقدان حقنا في الوجود على الأرض.

ونال لنا أن نعدّل طريقة تفكيرنا بشأن الصدارة التي تُعطى حالياً للمسائل الاقتصادية. وعلينا أن نضع الاقتصاد في موضع أدنى من الثقافة والتربية، وأن نكرس كل طاقتنا لخلق مجتمع غني بالإنسانية يعزّز فيه الاقتصادُ التنميةَ الروحية الإنسانية ويؤدي دور الوسيلة التي تمكّن البشر من إظهار قدراتهم الإبداعية.

وكنت قد أوصيت بأن تُفحص النظريات والأنظمة الاقتصادية الموجودة الآن من وجهة نظر هذه الفكرة الأساسية، لأن هذا التقويم سيجعل من الواضح أنه لايمكن الاستغناء عن التوجيهات الاقتصادية، والإدارة، والتخطيط للمجتمع الإنساني. ويضاف إلى ذلك أنه سيوضح أهمية دمج المناهل الاشتراكية في المجتمعات الرأسمالية.

ولا ريب أن التوجيهات الاقتصادية والإدارة والتخطيط يجب تنفيذها من أجل الإنسانية. فإذا سمحنا أن تصبح غايات في حد ذاتها، فاقمت خطر قيام الحكومات التوتاليتارية (الاستبدادية الشمولية) أو الدكتاتورية. ولكن التوجيهات المؤسسة على المُثل الإنسانية يجب استخدامها على المستوى العالمي لإيقاف ما يصيب العالم من استنزاف للموارد ودمار وتلوث للبيئة. ويجب أن تكون الديانة والفلسفة الأساس الجوهري لأعمالنا إذا كنا نريد أن ينجح برنامج له هذا الوزن الكبير.

توينبي: أتفق معك. وأملي للقرن الحادي والعشرين أن يرى قيام مجتمع إنساني عالمي اشتراكي على المستوى الاقتصادي وحر التفكّر على المستوى الروحي. والحرية الاقتصادية للشخص أو الجماعة تعني في أكثر الأحيان العبودية للآخرين، ولكن الحرية الروحية ليست لها عوائق من هذا القبيل. فبوسع كل امرىء أن يكون حر الروح من دون أن يتعدى على حرية أي امرىء سواه. والحرية الروحية واسعة الانتشار تعني في الحقيقة الإثراء المشترك، لا الإفقار.

إكيدا: إن المساواة الاقتصادية والحرية الروحية مستحبتان بالتأكيد ولكن قد يكون من الصعب تحقيقهما. والمطلوب لإنشاء رقابة على الاقتصاد سلطة قوية وشديدة التركيز. والناس المعنيّون بالمحافظة على هذه السلطة كثيراً ما يترددون في الاعتراف حتى بالحريةالروحية للآخرين. وبالرغم من ذلك، تزودنا مقاربتك بمقترحات كثيرة ستكون مفيدة للتفكير بشأن مجتمع المستقبل.

ولكن دعنا نلتفت هنيهة إلى المساعي المعاصرة لإنشاء دول الرخاء في بعض الأمم المتقدمة من العالم شأن بريطانيا، وألمانيا الاتحادية، والنرويج، والسويد والدانمارك، ونيوزيلندا. ففي هذه المحاولات مشكلات كثيرة غير محلولة، وإحداها تتعلق باقتصاد الأمة، وأعتقد أن هذه المشكلة تنطبق على بريطانيا بوجه خاص.

وعندما يصبح توزيع الثروة أكثر مساواة وتغدو حياة الشعب أشد استقراراً يتجه النمو الاقتصادي إلى التباطؤ أو حتى الركود. وبكلمات أخرى، إن تحقيق مثال دولة الرخاء هو نفسه يعمل كامحاً للنمو الاقتصادي للبلد لا محالة.

ولابد أن ترتبط المشكلة الثانية بمواقف الناس أنفسهم. إذ حين يصبح الأمن الاجتماعي واقعاً، يفقد المواطنون استقلالهم ويزداد اعتمادهم باطراد على الخدمات التي توفرها الدولة. ومن الممكن أن يكون لذلك تأثير كبير في سنوات تشكّل الشبان وقد يؤدي كذلك دوراً في زيادة معدلات الجريمة في أصحاب هذه السن.

والمشكلة الثالثة في دولة الرخاء، وبرأيي أهم المشكلات، هي الفهم الضعيف لمعنى الحياة، وفقدان روح التنافس، والصعوبة المتنامية التي يجدها الناس في إظهار مواهبهم الإبداعية. ومن المحتمل أن تنشأ في دولة الرخاء بالإضافة إلى هذه المشكلات الثلاث صعوبات معقدة متصلة بالبنى المدينية، والبيئة والموارد الطبيعية، والنمو السكاني، وهلم جرا.

وأنا في تقديمي هذه القائمة بالنقاط الضعيفة لا أرفض مطلقاً نظام الرخاء. وعلى العكس، أنا واحد من الناس الذين يأملون بجدية أن يتأسس هذا النظام في اليابان. وأعدّه هدفاً اجتماعياً علينا أن نكافح لتحقيقه لأنه، إذا تأسس على انسجام مع الازدهار الروحي الإنساني والمادي، قد يكون خطوة في الاتجاه إلى المجتمع الإنساني المثالي.

توينبي: عشت لأرى التأسيس الجزئي لدولة الرخاء في بريطانيا. وهذه الثورة الاجتماعية، وهي لحسن الحظ ثورة غير دموية، قبلتها الأقلية السابقة ذات الامتياز بطيب نفس، وكانت امتيازاتها قد تقلصت بسبب تحقيق حد أكبر من العدل الاجتماعي. ولكن دولة الرخاء في بريطانيا ناقصة، لأن الاقتصاد مايزال يُدار على أساس مشروع الربح التنافسي الخاص. وقد انضم الآن عمال الصناعة النقابيون إلى الرأسماليين في الجري في سباق الجرذان الاقتصادي هذا. أضف إلى ذلك أنه

ماتزال فيها أقلية متروكة تحت خط الفقر ولعل أكبر قطاع من الأمة معصور الآن اقتصادياً بين الرأسماليين والنقابيين.

وتعمل البلدان التي تُدعى متطورة كلها على إدخال نظام دولة الرخاء، وفي كلها- وفي الحقيقة في معظم البلدان التي تُدعى نامية أيضاً مع بعض الاستثناءات مثل بورما- توجد مطالبة بالتنمية الاقتصادية غايتها رفع المستوى المادي لحياة الفرد. وأعتقد أن الارتفاع العالمي في المستوى المادي للعيش غير عملي. فإلى الآن نجد أن البلاد والطبقات الموجودة في هذه البلاد التي أفلحت في رفع مستواها المادي للعيش قد أنجزت ذلك باستغلال أمثالها البشر الذين هم أضعف منها اقتصادياً. وحتى الأقلية الغنية لن تستطيع أن تزيد رخاءها إلى مالا نهاية. والموارد الطبيعية التي لا تعوَّض في هذا الكوكب محدودة. وكانت الأقلية الغنية تستهلك هذه الموارد بسرعة عاجلة. وفي غضون ذلك تتسارع الزيادة في سكان الأرض كذلك، ولاسيما في أفقر البلدان والطبقات. ويبدو على الأرجح أنه في المستقبل القريب لا مناص من الكارثة العالمية سوى الاستقرار الاقتصادي العالمي.

ويرى مجتمع اليوم النجاح والسعادة من ناحية الوفرة الاقتصادية دائمة الازدياد. وليست هذه الغاية متعذرة البلوغ وحسب بل هي غير مُرْضية روحياً. ومهما تكن، فهي توفر حافزاً لبذل الجهد ونكهة سائغة للعمل. وبالعكس، يعمل الخوف من الإفقار حافزاً للعمل في المجتمع الذي يكون فيه النشاط الاقتصادي تنافسياً.

وأنا أوافق أن دولة الرخاء بمقدار ما تعطي الأمن الاقتصادي تُضعف الباعث على العمل. وإذا كفلت الدولة بعض ضروريات الحياة- تربية الأطفال، والرواتب التقاعدية للشيوخ، والرعاية الطبية المجانية لكل الناس- سيميل البالغون إلى النظر إلى الأجور كما ينظر الطفل إلى مصروف جيبه: مثل كسب مفاجيء يمكن صرفه على إشباع الرغبات المباشرة الطفلية. ثم يكف الناس عن النظر إلى أن الأجور شيء يُصرف بالدرجة الأولى على الرسوم المدرسية والأجور الطبية، أو شيء يُدَّخر

لمرحلة من الحياة يتوقف فيها الكسب. ودولة الرخاء تشجع مواطنيها على الشعور بأن حاجاتهم الأساسية قد تم النهوض بأعبائها، حتى لو أدوا أعمالهم بكسل وعدم فاعلية وحتى لو أنهم، نتيجة ابتزازهم أعلى الأجور على أسوأ عمل وأقله، ففي آخر الأمر قد وضعوا أنفسهم خارج الخدمة.

إن الأمن الاقتصادي الذي من هذا النوع يؤدي إلى تدهور الإنتاج الاقتصادي وإلى الشقاء. وعندما يكون بالإمكان الحصول على شيء مقابل لاشيء فهذا إغراء للاستفادة من الفرصة. وهو سارٌّ في البداية، محزن في النهاية، لأن الحياة تغدو خاملة وعديمة المعنى حين يُهمدُ الجهدَ زوالُ الحوافز.

إكيدا: إنني لا أرى إمكانية لحل هذه المشكلات إلا على المستوى الروحي. ولكن، لسوء الحظ، نجد إلى الآن أن المحاولات الرامية إلى مجتمعات الرخاء تكاد تكون كلية المادية في توجّهها. والتفسير المقبول عموماً لهذا النوع من المجتمع هو أن نظام الأمن الاجتماعي يسير فيه سيراً حسناً؛ وفيه عمل كلي؛ وفيه يكفل الغذاء والملبس والمسكن برنامج ضريبي. ولكن كل هذه الأمور مادية. والاعتبار الكافي للسمات الروحية للرخاء متروك من دون تعليق. ومع ذلك فأنا مدرك أن مستوى الأمن المادي أساسي للارتفاع بالحياة الروحية. ولدينا في اليابانية مَثَل يعبر عن المسألة تعبيراً بارع الإيجاز: لا يتعلم المرء الفضائل الاجتماعية إلا عندما يكون لديه ما يكفيه ليلبس ويأكل.

إنه ضروري الآن إحداث تحول جوهري في طريقة التفكير الشعبية بشأن العلاقات بين المستويين الروحي والمادي. فرفع مستوى السعادة الروحية يجب أن يصبح شاغلنا الأول، ويجب أن تُعطى لرفع مستوى السعادة المادية المرتبة الثانية. وبكلمات أخرى، ينبغي أن تكون الصدارة لرفع مستويات المجتمع الثقافية والدينية والتربوية والعلمية والفنية. ويجب أن تتطور برامج الأمن الاجتماعي والعمل الكلي وسوى ذلك من جوانب الرخاء المادية من أجل إنشاء مجتمع ذي مستوى روحي رفيع. وإذا أصبحت المسائل الروحية والثقافية هي الأولى في برامج الدولة

للسعادة، انحلت مشكلة نقصان الرغبة في العمل وفقدان المسوّغ للعيش، ووجدت المواهب الإبداعية الفرصة لإظهار نفسها على أكمل وجه.

وعلى سبيل المثال، من المهم إعطاء الكهول ما يكفيهم من المسكن والدخل، ولكن لعل الأهم هو إعطاؤهم الفرصة ليختبروا جمال لوحة، وينعموا بمتعة إبداع الأشياء بأنفسهم، ويتمتعوا باللقاء ومناقشة الأمور مع أبنائهم وأحفادهم، وأن يشاركوا في الميدان الواسع للعلاقات الاجتماعية. والمشاركة الفعالة في النشاطات الدينية وممارسة العقيدة مهمتان أيضاً. وبكلمات أخرى، إن إعطاء الناس الفرصة للنمو وللمحافظة على أهدافهم في الحياة حقيقة ملحة. ولاريب أنه من المرغوب فيه مع هذا الأمر أن تكون ثروة الأمة موزَّعة بعدل، وأن يتمتع المواطنون بالاستقرار المادي، وأن يسلك الاقتصاد سبيل النمو التدريجي.

وعلى النطاق العالمي، ينبغي للأمم المتقدمة التي تناضل لتحقيق دولة الرخاء ألا تلتفت بأبصارها إلى مسائلها الداخلية وحسب بل أن تولي اهتمامها كذلك لشؤون الأمم التي تدعى نامية. والأمم الجاهزة لتعديل درجات السرعة في النمو من أجل تكريس الاهتمام لسعادة شعوبها يجب ألا تحاول أن تعوق النمو الاقتصادي في الأمم النامية. وعلى الضد، يجب عليها أن تقوم بالمساعي الإيجابية لمساعدة البلدان الأقل تقدماً وأن تملأ الفجوة بينها وبين أفقر الأعضاء في المجموعة الدولية. وهذا يرتبط بما تعنيه بالاستقرار الاقتصادي الدولي العالمي.

توينبي: إذا أصبح اقتصاد العالم مستقراً ومؤتمتاً، فمن المحتمل أن تصبح أكثرية السكان عاطلة عن العمل اقتصادياً. وسيكون هناك سقف للمستوى المادي للعيش لكل فرد، وفي دولة الرخاء ستكون الفوارق بين المستويات المادية لمختلف الطبقات والمهن ضئيلة نسبياً، حيث سيتمتّع كل امرىء بالأمن الاقتصادي بمعنى أن ضروريات الحياة ستكون مكفولة. وفي ظل هذا النظام لن يكون للناس حافز اقتصادي؛ وهم لذلك أشقياء ماداموا مستمرين في رؤية السعادة بمنظور النجاح والإشباع الماديين في الدرجة الأولى. وسيعجزون عن استرداد السعادة إلا إذا

أعادوا توجيه مطامحهم. وسيكون عليهم أن يتخلوا عن مطامحهم الاقتصادية وأن يُعنوا بمطامحهم الروحية. ولتنفيذ هذه الثورة الروحية سيحتاجون إلى إيجاد تحليلاتهم الواضحة لمعنى الحياة وطبيعتها.

إكيدا: من المؤكد أن الثورة الروحية أساسية للسعادة الإنسانية. وهيهات أن يعثر الإنسان على السعادة في الثورات في الأنظمة والتكنولوجيا فقط. وكنت ألح طوال سنوات كثيرة على الأهمية الحيوية لما أدعوه الثورة الإنسانية لأنني مقتنع أن التغيرات التي تنشأ من أعمق طبقات الحياة هي السبيل الوحيد إلى حل معضلة الجنس البشري. ويضاف إلى ذلك أن التفكير طويل الأمد فيما يتصل بأعمق مستويات الحياة سيجعل البشر يدركون بألم ما ارتكبوه من حماقة فيما يتصل بالاقتصاد. ومن الأمثلة البارزة على هذه الحماقة الموقف الياباني من الناتج الوطني الإجمالي (ن. و. إ.).

وكما هو معروف جيداً فإن اليابان شرعت في أعقاب الحرب العالمية الثانية في اللحاق بأمريكا ودول أوربا والتفوق عليها إن أمكن ذلك في مجال الإنتاج الاقتصادي. وبروح الشره إلى الربح وضعت اليابان برنامجاً قوياً للتنمية الاقتصادية عالية المستوى. ولكن ماذا كانت النتائج؟ لقد اضطر اليابانيون أن يعملوا عملاً شاقاً وطويلاً في ظروف غير إنسانية. وليست هناك علامة على تحسن الأوضاع. وانتشر في الأمة التلوث الصناعي والأنواع الأخرى من التلوث. وإنه لصحيح أن المنتجات اليابانية قد وصلت إلى أسواق معظم بقاع العالم. ولكن على حين أن هذه المنتجات قد استُقبلت بالدهشة في أول الأمر، فهي الآن تُقابَل بالعداء. وأخيراً أخذت الحكومة اليابانية تعلن أنها في صالح دولة الرخاء، ولكن كم هي جادة، وكم ستكون مساعدتها فعالة سؤالان يظلان في موضع الشك الكبير.

وربما كان الناتج الوطني الإجمالي (ن. و. إ) دلالة حقيقية على القوة الاقتصادية للدولة، ولكنني أعتقد أنه آن الأوان لإعطاء الأولوية لما أدعوه (س. ن. إ) أو السعادة الوطنية الإجمالية. فبدلاً من معرفة كم ينتج البلد في السنة،

فإن الأهم بكثير هو معرفة مقدار الجودة التي يخدم بها ذلك الناتج حاجات المواطنين. وفي السعادة الوطنية الإجمالية يجب من دون شك أن يُعطى الاعتبار الأول للإنعاش الثقافي والروحي.

توينبي: ليس الناتج الوطني الإجمالي دليلاً على الازدهار الاقتصادي للبشر الذين يؤلفون أمة. والإحصائيون يقسمون عدد الناتج الوطني الإجمالي على عدد سكان الوطن ويسمّون حاصل القسمة متوسط الدخل لكل فرد. وهذه الفكرة عديمة المعنى، وتحديد المقدار فيها يُضِلّ إضلالاً يستحق اللوم. وسيكون مقدار معدّل الضرر المادي لكل فرد ذا معنىً أبلغ، لأنه على الرغم من أنه في مجالات كالسكن يكون الضرر من زيادة الناتج الوطني الإجمالي في مجتمع التنافس الاقتصادي موزّعاً توزيعاً متفاوتاً، فتلوث الهواء والتراب والماء وغيرها من مكونات البيئة الطبيعية يؤثر تأثيراً سيئاً في كل سكان البلد. فالتلوث يمكن أن يسمم طفل امرأة غنية كما يسمم طفل امرأة فقيرة.

وفي الأمة التي تكون فيها الأفضلية الوطنية الأولى هي لزيادة الناتج الوطني الإجمالي من المرجّح أن يكون التنافس الاقتصادي بين الأفراد والطبقات شديداً؛ ومن ثم فمن المرجح أن يتفاقم التفاوت في توزيع الناتج الوطني الإجمالي. وعلى سبيل المثال، ففي بريطانيا الحالية، التي هي دولة رخاء جزئياً، نجد أن الأوضاع السكنية للأقلية التي هي تحت خط الفقر سيئة بشكل فظيع. وبكلمات أخرى، تقصّر بريطانيا عن ضمان ضروريات الحياة لكل مواطنيها.

وأوافق أنه ينبغي لنا أن نهدف لا إلى الناتج الوطني الإجمالي بل إلى السعادة الوطنية الإجمالية. ومقاييسي للسعادة هي: درجة الانسجام واللطف المتبادل بين المشاركين في المجتمع؛ ومعدل السعادة الروحية لكل فرد، الذي يحدد درجة الانسجام واللطف المشترك؛ ومعدل معيار السيطرة على الذات، التي هي المفتاح للسعادة الروحية؛ والمدى الذي يمتنع فيه عن الكسب تجنباً للتلوث، المادي والروحي على السواء. والمقياس الأخير يعني المدى الذي ينجح فيه المجتمع في إعطاء السعادة الروحية الأفضلية على الثراء المادي.

إكيدا: إن قضية إرشاد الطفل عبر الطرق المؤدية إلى سن الرشد هي من أعظم المسؤوليات وأكبر الامتيازات للأم البشرية. وتقتضي المهمة جهداً عظيماً وفهماً سيكولوجياً دقيقاً، ولكن يتعذر إنجازها من دون المحبة اللامتناهية. ولأن إمكانيات النمو في الطفولة غير محدودة، تكتسب طبيعة الانطباعات الباكرة في الذهن الصغير أهمية بارزة. وإنه لخطأ جسيم أن نعتقد أن استخدام دور الحضانة وما شاكلها من المؤسسات لتخليص الأمهات من عبء العناية بالأطفال هو السبيل إلى التحرير الحقيقي للنساء.

توينبي: أوافق بالتأكيد أن الأم في البيئة البيتية لا تعوّض بصفتها مربية أطفالها في السنوات الباكرة من الحياة التي تتشكل فيها شخصية الطفل ومزاجه. وأنا أفترض أن جزءاً من شخصية الطفل تحدده الجينات (المورثّات) التي ينقلها إليه أبواه عبر الاتحاد الجنسي الذي أنجب الطفل. على أن الشخصية يشكلها التفاعل بين الصفات الموروثة للشخص واستجابته لبيئته، ويبدو أنه من المتفق عليه أن الشخصية، ولو أنها يمكن أن تتعدّل في كل مراحل الحياة، فالتطورات الحاسمة تحدث في السنوات الخمس الأولى وأن العامل البيئي الرئيس في هذه المرحلة التكونية هو التأثير التربوي للأم، إذا ربَّت الطفل أمه في بيت الأسرة.

وقد جرى في بريطانيا إبان الحرب العالمية الثانية انتزاع الكثير من الأطفال من رعاية أمهاتهم ووضعهم في مؤسسات غير شخصية لتعبئة النساء للعمل الحربي. والعلماء النفسيون الذين درسوا تواريخ بعض هؤلاء الأطفال وهم يشبّون إلى سن البلوغ يتفقون الآن أن النتائج المتأخرة والدائمة للتغير العنيف المفاجىء في الحياة الباكرة كانت سيئة.

إكيدا: يعتمد مستقبل المجتمع البشري على التربية، والآثار التربوية الأولى التي تنطبع في ذهن الطفل الصغير ينبغي أن تكون دافئة وإنسانية، لا رسمية ومؤسساتية.

وفي الإنتاج المادي والنشاطات المرتبطة به، يأخذ الذكر الدور الرئيس، ولكن في مسألة العناية بحياة الطفل المتفتّحة وشديدة الحساسية ورعايتها وإرشاد تلك الحياة إلى حالة البلوغ، نجد النساء أبرع من الرجال. وأعتقد أن هذا صحيح لأن النساء أشد تنبّهاً إلى التغيرات السيكولوجية الدقيقة ولأن طبيعتهن هي القدرة على منح المحبة المقترنة بالتضحية الذاتية.

ويتشرب الطفل بحساسية كبيرة تعليمات الأم وتدريباتها، وأعمالها وانفعالاتها والصورة الكلية للإنسان فيها. وفي هذه العملية، يجمع الطفل السمات الشخصية تدريجياً ومن ثم يرث الثقافة الإنسانية الأساسية. والمثل القديم يقول إن الطفل هو مرآة الأم. وقد تسلك المؤسسات سبل التربية وقد تنقل إلى من تشرف عليهم المعرفة الكبيرة، ولكن فوق طاقتها أن تعطي كل ما يمكن أن تعطيه الأم والأسرة.

توينبي: لتمكين النساء من نقل المعرفة والمحبة إلى الصغار وهم يشبون ويستفيدون من مواهبهم الأخرى، نَوَدُّنا أن نحاول خلق مجتمع لا هو مجتمع الرجال ولا مجتمع النساء بل يناسب راحة البشر من كلا الجانبين. والحرية عند الإنسان هي الحرية لتحقيق الإمكانيات، بما فيها الإمكانيات غير المشتركة عند الجنسين بل الخاصة بكل جنس نتيجة الخصائص الفيزيولوجية والسيكولوجية المتميزة.

إكيدا: وأنا أعتقد أيضاً أن من المرغوب فيه خلق مجتمع يوفر لكلا الجنسين الفرص لإظهار إمكانياتهما وتطويرها وأن يكافأ العمل المتساوي أياً كان من يقوم به. بيد أن حركة تحرير النساء مخطئة في مطالبتها أن تتحرر النساء من مهماتهن ربات بيوت وأمهات. والمنافحون عن هذه الحركة مصيبون في إلحاحهن على أن المجتمع الحديث لم يتقدم إلى حيث تستطيع النساء تطوير مواهبهن وإظهارها بسهولة كالرجال وأن النساء لا يُعَامَلن بعدل في مسألة الرواتب. فهذه الأمور بحاجة إلى التصحيح. ولكن تحرير النساء من مهمة حمل الأولاد، وهي مهمتهن بيولوجياً، ومن تنشئتهم والعناية بالبيت إنما هو جلب الكارثة للإنسانية. أضف إلى

ذلك أن النساء في تركهن هذه المهمات ينبذن أهم نقطة قوية لهن. ويبدو لي أن النساء سيجدن أن الأفضل لمصلحتهن، والأكثر إقناعاً للرجال، أن يتمسكن بكل هذه الواجبات المهمة، بالإضافة إلى المطالبة بالفرص المتساوية للتطور والتعويضات المتساوية عن العمل. ولكن تنشأ مشكلات كثيرة عندما تحاول النساء أن يدمجن المسؤوليات عن البيت والأسرة مع العمل في المجالات الأخرى.

توينبي: إن الحل الأول لهذه المشكلة هو إعادة التنظيم في تقسيم العمل بحيث تكون المهن ذات الأنواع الأخرى التي تستغرق جزءاً من زمن العمل متيسّرة للأمهات خلال الفترة من الحياة التي يكنّ فيها حاملات ومربيات للأطفال. وبالإمكان توفير الوقت للأمهات بمكننة الأعمال المنزلية اليومية. والمشكلة السيكولوجية أصعب. إذ حتى لو أكمن توفير الوقت للمرأة للقيام بكل من عمل الأم وعمل جزئي من نوع آخر، فقد يكون من الصعب عليها تقسيم اهتمامها وانشغالها تقسيماً مُرْضياً وقد يشعر أبناؤها من جانب وزملاؤها في المهنة من جانب آخر بشيء من الاستياء أنها لا تعطيهم نصيبهم المطلوب من الاهتمام والتعلق.

والحل الآخر قد أتاحته الزيادة الحديثة في معدّل مدة الفترة الفعلية للحياة العملية نتيجة التقدم في علم الطب. فتستطيع المرأة الآن الحصول على التعليم العالي الكامل؛ ويمكن لها من ثم أن تعلن عن أهليتها لممارسة مهنة من المهن؛ ثم بوسعها أن تتزوج وتحمل الأطفال وتربيهم وهي تواصل ممارسة مهنتها إلى حد يكفي لإبقاء يدها في جيبها وإبقائها متمشية مع التطورات الحالية؛ ثم تستطيع أخيراً، حين يشب جميع أولادها، أن تمارس مهنتها ممارسة كاملة. ومن المحتمل أنها ستظل حينئذ في ربيع الحياة- على الأقل في المجتمع الذي يحدد فيه التخطيط العائلي عدد الأطفال طوعياً. فالأمومة هي هذه الإمكانية المهمة والمُجزِية بحيث يكون من الطبيعي للمرأة أن تريد أن تصبح أماً.

والناس يتحفزون للقيام بالعمل الكامل إذا أُعطي لهم ما يستحقه العمل من الأجور والمنزلة. وفي ظل نظام العمل الاقتصادي الحر فإن الرمز الرئيس للمنزلة

(ربما لسوء الحظ) هو الأجر. وأنا لذلك أقترح أن يُعطى للأم راتباً كغيرها من المربين؛ وأن يكون هذا الراتب عالياً؛ وأن يدفع إلى الأم نفسها مباشرة، وبذلك سيكون لها دخل مكتسب، مستقل عن دخل زوجها. ومن شأن هذا المشروع بقانون رواتب الأمهات أن يجعل المطلوبية كبيرة في الاعتماد المالي للأجور العامة للجماعة، ومن أجل العثور على المال لهذا الغرض سوف يُخفَّض المبلغ الموزّع أجوراً على الرجال تخفيضاً كبيراً. وفي مجتمعنا الحاضر، فإن هذا التوزيع الجديد لدخل الجماعة بين الرجال والنساء لصالح النساء سوف يحمل معه ارتقاء المنزلة الاجتماعية للنساء.

إكيدا: اقتراحك ممتاز ومعقول. إنه سيحرر النساء من الشعور بأنهن يُضحى بهن نتيجة مهماتهن في حمل الأولاد وتنشئتهم. وهو في الوقت نفسه سيوضح لكل المجتمع الصعوبات الهائلة في عمل الأم. والمجتمع إلى الآن، ولاسيما مجتمع الذكور، لم ينظر إلى تنشئة الأطفال على أنها أكثر من مهمة المرأة الطبيعية. والنتيجة هي أن النساء وصلن إلى النظر إلى أن الأمومة مهنة مضجرة يفرضها عليهن جنسهن. ويطالب بعضهن الآن بالتخلص من هذا العبء.

إن المرأة قبل أن تكون أماً وزوجة هي إنسان. وأنا أرى أن حركة تحرير النساء مخطئة في زعمها أن النساء لا يُرِدْن أن يرتبطن ببيوتهن وأسرهن لأنهن بشر. ولكن يجب أن أسرع فأضيف أنني أدرك أن ثمة أعداداً كبيرة من النساء راغبات في العثور على عمل العمر في مهنة ما- لا في مجال الدين فقط. ومن الطبيعي أن حقوق هؤلاء النساء يجب أن تصان.

توينبي: الرأي عندي أن التحرر الذي للنساء الحق فيه لن يكون كاملاً إلا إذا أعطيتْ للنساء- وإلى أن تُعطى للنساء- اللواتي يفضّلن الامتناع عن الزواج، من أجل تمضية كل حياتهن العملية في مهنة تستغرق كل ساعات العمل غير مهنة الأمومة الفرصة الكاملة ليعشن حياة مهنية يتمتّعن فيها بمثل حقوق الرجال. ولكن حتى لو كان تخلي المرأة عن الأمومة متعمداً، فقد تعاني سيكولوجياً من عدم تحقيق مثل هذه الإمكانية الأنثوية المهمة كما قد يكون بالعكس شأن المرأة تماماً حين يحبطها

جزئياً تحقيق إمكانيتها للأمومة إذا تملكها نداء باطني ملزم يدعوها إلى ممارسة مهنة أخرى.

وعلى وجه الإجمال، لديّ الانطباع بأن هذا الشكل الثاني من الإحباط أقل إضراراً من الناحية السيكولوجية بالمرأة من الإحباط الذي يمكن أن تعانيه من خلال التخلي عن الأمومة. وأعتقد أن الحل الأسعد هو إعادة تنظيم عمل العالم ليكون بالإمكان أن تجمع المرأة بين كونها أماً وتمضية شطر من حياتها العملية في متابعة مهنة أخرى كذلك. وعلى أية حال، فبمقدار ما تخدم المرأة المجتمع أماً، وطالما هي كذلك، أعتقد يقيناً أنه ينبغي أن يُعطى للمرأة ما تستحقه مهنة الأمومة الرئيسة من المرتبة العالية والراتب الكبير. ويجب أن تكون مرتبتها على الأقل في مستوى مرتبة الأستاذ الجامعي أو القاضي أو ربان الطائرة، وأن يتناسب حجم راتبها مع مرتبتها.

ولا غنى للطفل من الوجهة السيكولوجية عن محبة الأم وعنايتها. والآن إذا كانت للنساء بدائل كثيرة عن الأمومة، فلن يستطيع المجتمع أن يترك للطبيعة أن تضمن أن الأمهات الجيدات قادمات بأعداد كافية. ولذلك ينبغي للمجتمع أن يقدّم ذخيرة من الأمهات الجيدات، بجعل هذه المهنة، التي يعجز الرجال فيزيولوجيا عن النهوض بها، جذابة للنساء بما فيه الكفاية. إن الأمومة يجب أن تكون في الوقت نفسه رفيعة الإجلال سخية التعويض.

التناسل إلى الحد الأقصى

إكيدا: من المتفق عليه عموماً أن تحديد النسل في البلدان النامية، التي هي المسؤولة إلى حد كبير عن الانفجار السكاني الحديث، إنما هو خطوة مهمة في حل الصعوبة. ولكن هناك عقبات على طريق التحقيق. فثمة، مثلاً، المسألة الأخلاقية. ويشعر الكثير من الناس، ولاسيما الذين يرون أن الأطفال هم ما يسمى هبات الله، أن من عدم الأخلاق القضاء على الحياة البشرية قبل الولادة بطريقة مصنوعة. وأنا بوصفي إنساناً دينياً عميقُ الشعور بالقيمة العليا وغير ممكنة التعويض للحياة الإنسانية؛ وعميق الإيمان بأن كل الأعمال البشرية يجب أن

تتأسس على إدراك عظمة الحياة. ومن جهة أخرى، فإن تحديد النسل- أي إقلال إمكانية الإنجاب إلى حد ما- لا يطأ كرامة الحياة على الإطلاق. بل على الضد، لو خففت هذه الإجراءات الجوع المزمن في الأمم النامية لبرهنت على أكبر احترام للحياة بطريقة عملية. وما دام تحديد النسل يرتقي على نحو فعال ببقاء البشر المتواصل وبامتدادهم فهو يستحق تأييدنا.

توينبي: أثّر تقدم العلم حديثاً في مشكلة العلاقات الجنسية بطريقتين. فقد أنقص العلم نسبة الوفيات قبل الأوان- ولاسيما الوفيات في سن الطفولة ووفيات النساء في أثناء الولادة- وزاد معدّل مدة العمر. ولم يحدث ذلك في البلدان المتقدمة وحسب بل في البلدان النامية أيضاً. وبالإضافة إلى ذلك اكتشف العلم الوسائل الفعالة وعديمة الإيذاء الجسدي لتمكين النساء من الاتصال الجنسي من دون التعرض الطبيعي لاحتمال وقوع الحمل.

وكان من شأن التأثير الأول من تأثيري العلم أن سبّب الانفجار السكاني. فمن الممكن للإجراءات الصحية العامة أن تُقلل نسبة الوفاة بسرعة ويسر، ولكن تقليل نسبة الولادات يتطلب من الأفراد العمل الإرادي. وهذا العمل يتطلب لا المعرفة بالوسائل العلمية الجديدة لتجنّب الحمل وللاقتراب من هذه الوسائل وحسب بل كذلك القطيعة مع عادة البشر التقليدية وهي التناسل إلى الحد الأقصى. وبناء على ذلك فإن تبنّي تحديد النسل لِيتعادلَ مع النقص المتحقق الآن في نسبة الوفاة هو الأبطأ في البلدان النامية. وشعوب هذه البلدان هي الجانب الأكبر والأفقر من الجنس البشري.

ولا ريب أن الدافع إلى التناسل إلى الحد الأقصى قد غرسته الطبيعة في الإنسان، كما غرسته في كل الأنواع غير البشرية من الكائنات الحية بوصفه وسيلة لضمان بقاء النوع (وهذه اللغة الغائية يجب، من دون شك، ألا تُفهم فهماً حرفياً). وهذا الدافع الطبيعي في الإنسان قد جرت عقلنته بترجمته إلى مراسيم

دينية. وكان يُعتقد أن على الإنسان أن يتيقّن من أنه خلّف وراءه أخلافاً من الذكور لتأدية الشعائر التي يُعتقد أنها ضرورية لسعادة روح الميت، أو أن البشر، كما جاء في الأديان الإبراهيمية، قد أمرهم الله بقوله: «تناسلوا وتكاثروا واملؤوا الأرض وأخضعوها». (الفصل الأول، الآية ٢٨ من سفر التكوين في التوراة اليهودية، التي يسميها المسيحيون «العهد القديم»).

إكيدا: إن الموقف القائل بأن على الإنسان أن يتناسل إلى الحد الأقصى يجب أن يتغير، لأنه إذا تُرك ثابتاً سيفاقم الأزمة السكانية أكثر وسيقضي على احترام الحياة فعلياً. والفكرة الساذجة أن امتلاك الأولاد يثبت رجولة الذكر وخصوبة الأنثى تستمر في بعض الأماكن. والسبيل الوحيد إلى تبديد هذه الفكرة الخاطئة هو النضال لتنوير الناس حول أهمية تحديد النسل. وربما كانت القوانين الدينية في هذا الموضوع هي الأصعب في التعامل.

توينبي: إن الوصايا الدينية المزعومة التي تأمر بالتناسل إلى الحد الأقصى هي، في رأيي، خرافات ليست صحيحة واقعياً ولا مُلزِمة أخلاقياً. ومع ذلك، فهي تزيد الصعوبة السيكولوجية في القطيعة مع العادة التقليدية في التصرف في أمر من أكثر أمور الحياة صميمية. وأنا آسف لإعلان البابا بولص السادس الذي يعيد تأكيد التحريم المسيحي التقليدي لاستخدام أية طريقة صناعية لتقييد عدد الولادات، باستثناء تجنّب الاتصال الجنسي خلال تلك الأطوار من الدورة الجنسية في حياة المرأة التي يؤدي فيها الاتصال الجنسي إلى الحبل على الأرجح. وهذا الاستثناء المسموح به غير منطقي، لأن هذا الامتناع الدوري المحسوب إنما هو تدخل متعمد في سير الطبيعة شأنه شأن استخدام وسائل منع الحمل.

وأنا أعتقد أن المعيار ينبغي ألا يكون الأوامر أو التحريمات الدينية المفترضة بل المحافظة على الكرامة الإنسانية. فقد كان الإنسان في الوضع المُذل شأن الأنواع التي لا حماية لها من الكائنات الحية غير البشرية، كالأرنب، حتى اكتشف العلم البشري كيف يقلل معدل الموت ويحدد نسبة الولادات. والجماعات البشرية، كجماعات

الأرانب، كانت الضواري تهلك القسم الأعظم منها (وفي حالة الإنسان، فمنذ فجر الحضارة، كان الإنسان هو نفسه أكثر مفترس مهلك للحياة البشرية بقطع النظر عن الجراثيم والفيروسات). وعلى ذلك كانت الجماعات البشرية، كجماعات الأرانب، تنجب الحد الأعلى من عدد الذرية لكي تعوض العدد الأعلى من الكوارث. ومن غير اللائق للبشر أن يتصرفوا كالأرانب. فليس للأرانب شيء تخسره، في حين أن البشر يمكن أن يخسروا وهم يخسرون الكرامة الروحية. وهذه الخسارة ينزلها البشر على أنفسهم ذاتياً حين جعلها تقدم العلم غير ضرورية وكذلك غير مرغوب فيها.

إكيدا: من المرجّح أن القوانين الدينية حين تُعلَن أول مرة- كالتحريم الكاثوليكي لتحديد النسل- توضع أملاً في حماية كرامة الحياة. ولكنها حين تعجز عن التبدل مع الأزمان، يجب تعديل هذه الأحكام أو إهمالها. وليس مؤكداً على الإطلاق أن المناهج التي هي جيدة في عصر تاريخي ستكون ملائمة في عصر آخر. والروح الحقيقية للدين هي ألا تتبنى إلا تلك المقاييس التي تحمي كرامة الحياة.

توينبي: تقتضي الكرامة الإنسانية عدم إنجاب العدد الأعلى من الأولاد بل العدد الأفضل. ويمكن تعريف العدد الأفضل بأنه العدد الذي في ظل الأوضاع التكنولوجية والاجتماعية لزمان ومكان معينين سيعطي كل طفل جاء إلى العالم وإلى المجتمع بأسره بالإضافة إلى المستوى الأمثل في العيش- تقدير المستوى باللغة الروحية والنظر إلى أن المستوى المادي وسيلة لغاية روحية بدلاً من أنه غاية في حد ذاته.

ومن أجل السعادة الروحية الإنسانية، يجب ألا تثنينا التحريمات الدينية عن استخدام القدرة الجديدة التي وضعها تقدم العلم بين أيدينا. ومن الممكن أن يساء استخدام القدرة على منع الاتصال الجنسي من أن يؤدي إلى الحَبَل للانغماس في الشهوة الجنسية من دون كرامة أو حب. ولكنها، وعلى نحو اختياري، يمكن أن تستخدم استخداماً مفيداً لسعادة الأطفال، وأمهاتهم، والمجتمع. علينا ألا نحرم

أنفسنا من استخدام هذه القدرة الجديدة على الرفاه، مع أنه، علينا ولا ريب أن نبذل أقصى جهدنا لإقناع الجيل الأصغر بالإحجام عن سوء استخدام القدرة نفسها.

إكيدا: على الحكومات الوطنية أن تكون القادة في نشر المعرفة المطلوبة حول تحديد النسل، وخصوصاً لأن نتائجها الطيّبة سيكون لها تأثير كبير في الاقتصاد الوطني.

ولاشك أننا سنواجه في عملية التشجيع على تحديد النسل مشكلات كثيرة. وعلى سبيل المثال، حين تصبح المعرفة التقنية بتحديد النسل متاحة على نحو واسع، فقد يسير الجنس في الاتجاه الخاطىء لمذهب اللذة الخالصة، كما افترضتَ. والتخفيض في حجم الوحدة العائلية سيكون له أصداؤه في المشكلة السكنية. وحين يقل العدد في أعضاء الجيل الأصغر، سيتضاءل قطاع العمال المتيسّر استخدامهم، وسيُدعى الجيل الأكبر إلى القيام بدور أكبر. ولأن التبديل في البنية السكانية سيؤثر تأثيراً كبيراً في الصناعة، فإنه سيوجب دراسة تلك المناهج من مثل منهج تخفيض العمل. وكما توحي هذه الصورة المختصرة، فإن الأوجه الكثيرة لتحديد النسل تتطلب التفكير.

توينبي: لقد أشرتَ إلى أن التخفيض المفاجىء في عدد الولادات من شأنه أن يُحدث اختلالاً في توازن المقادير الخاصة بالأحياء في الجماعة. ولكن اختلال التوازن هذا لن يكون إلا مؤقتاً. وفي غضون ذلك، فإن الزيادة المؤقتة في العدد النسبي من الشيوخ سوف تتعادل مع الزيادة في معدّل مدة الحياة العملية الفعلية التي سبّبها التحسّن في التغذية والعناية الطبية، سواء منها العامة أم الشخصية.

إكيدا: يقال أحياناً إن الأزواج سيُطلب إليهم أن يقيدوا أنفسهم بولدين. ويذهب بعض العلماء إلى حد الإلحاح على أن يُعاقَب في المستقبل الأزواج الذين ينجبون أكثر من ثلاثة أطفال. وقد يكون هذا التقييد صواباً أو خطأً، ولكنني أوافق على أن الحاجة تدعو إلى إجراء تقييدي ما. فما النهج الذي تعتقد أنه سيكون فعالاً؟

توينبي : ينبغي أن يكون التخفيض في عدد الأطفال طوعياً ما أمكن ذلك، إلا أن التغيير الطوعي حصراً للعادة القديمة والمغروسة في النفس بعمق في التناسل إلى الحد الأقصى من غير المرجح أن يُحدث المقدار الضروري من التخفيض. وأتوقع أن يفرض المجتمع، تمثله السلطات العامة، تقييداً إلزامياً في عدد الأطفال الذين سيجيئون إلى الدنيا. وفي الماضي كان يعدّ طبيعياً أن هذا الأمر هو هم الآباء وحدهم. وكانت هناك أحوال تكافىء فيها السلطات العامة على إنجاب الأسر الكبيرة إما إيجابياً وإما على الأقل سلبياً. ولكن إلى الآن أحجمت حتى أكثر الحكومات توتاليتارية (استبدادية شمولية) عن اتخاذ أي عمل مباشر لتوسيع أو تقليص حجم الأسرة. ومهما يكن، فأنا أتوقع أن يصبح مسلّماً به- وهذا في الشكل العملي للفعل السياسي المتطرف- أن عدد الأطفال الذين يجاء بهم إلى الدنيا ليس مجرد شاغل شخصي للآباء بل هو شاغل عام وللسلطات العامة فيه الحق والواجب لا أن تتدخل وحسب بل كذلك أن تتخذ الخطوات الفعالة التي تضمن أن تكون لها، لا للآباء، الكلمة الأخيرة.

إكيدا : وأنا كذلك أتوقع أن شكلاً ما من التقييد الحكومي العام سيكون محتوماً. ومع أن المأمول فيه أن يتخذ الناس الخطوات المناسبة طوعياً وأن يعوّدوا أنفسهم على الأسر الصغيرة، فأنا أخشى أنه في الوقت الذي يتم فيه الوصول إلى هذه الحالة المرغوب فيها، تكون الكارثة من فرط السكان قد خيمت علينا قبل ذلك. ولكن تنفيذ الضوابط السكانية سيسبب مشكلات متعددة. فقد آمن الجنس البشري على الدوام أن زيادة السكان هي السبيل الطبيعي الذي يجب اتّباعه. وقد بنيت البنى والمثل الاجتماعية على هذا المبدأ؛ وتغييرها سيكون صعباً إلى أقصى حد.

وإحدى المشكلات التي يُحدثها تخفيض أعداد الولادات ترتبط بالتربية. فالقيود على عدد الأطفال قد يتبين أنها عائق أمام تشكل الشخصية. فالطفل الذي

ليست له إلا قلة من الإخوة أو الأخوات يميل إلى الاعتماد على الأبوين اعتماداً مفرطاً، وهما يصبحان مفرطين في العناية به. والأطفال بافتقارهم إلى روح الاستقلال وبفرط الآباء في تدليلهم كثيراً ما يصبحون أنانيين. وفي اليابان قبل الحرب كانت الأسرة المتوسطة تتألف من خمسة أطفال. ومنذ الحرب العالمية الثانية أخذ الكثير من الأزواج ينجبون أكثر من ثلاثة أطفال. ولا نكران أن تناقص عدد الولادات كانت له تأثيرات عكسية في تشكل الشخصية عند أطفال ما بعد الحرب.

توينبي: في الأسر الكبيرة نسبياً التي كانت عادية في الماضي كان الأبناء لا يربيهم آباؤهم وحسب بل يربي بعضهم بعضاً كذلك. وكان تعلّم انسجام بعضهم مع بعض واهتمام بعضهم ببعض جانباً من أهم الجوانب في تربية الجيل الصاعد على الاجتماعية. وهذا هو لب التربية الإنسانية، مادام الإنسان حيواناً اجتماعياً لايمكن له البقاء إذا لم تتطور اجتماعيته كما ينبغي. والأسرة التي لها ستة أطفال هي مجتمع مصغرّ ولها في حد ذاتها تأثير اجتماعي تربوي غير رسمي ولكنه قوي. ولايمكن أن تُحدث التأثير نفسه أسرة حدُّها الأقصى طفلان أو ثلاثة أطفال.

إكيدا: إن العلاقات بين الأطفال هي أكثر من مجرد وسيلة لنقل المعرفة؛ إنها أساسية في تشكل الشخصية. وعلى الرغم من أن البالغين يعاملون الأطفال معاملة الأغرار غير الناضجين دائماً، فالأطفال الذين يعيشون ويلعبون معاً ينظر بعضهم إلى بعض بوصفهم شخصيات فردية ومتساوية. والأوضاع الناشئة عن المساواة تعلّم الأطفال أن يضبطوا أنانيتهم وتدربهم على معرفة كيف يتعاملون مع الأطفال الآخرين الذين هم أضعف منهم. والتدريب الشخصي من هذا النوع يظهر بين الإخوة والأخوات في الأسرة الواحدة وجماعات الجيران التي تتشكل عموماً حين تكون الأسر في منطقة من المناطق لها الكثير من الأطفال. ولكن حين تكون الأسر صغيرة، تزول الفرص للاتصال الاجتماعي بالمعاصرين، وتقوى الروابط بين الآباء والأبناء.

توينبي: كيف سنضمن ألا ينخفض عدد الأطفال في الأسر دون الحدّ الأدنى الضروري لمصلحة الأطفال؟ نَوَلُنا أن نبحث عن سنَّة للتوفيق بين مصلحة الأطفال في أن يشبوا في مجتمع مصغّر منهم والمصلحة العامة للبشر في تخفيض معدل الولادات.

وهاتان المصلحتان متنازعتان في الأسرة ذات البنية التي أصبحت، لسوء الحظ، عادية في القطاع المتمدين من المجتمع الحاضر. والأسرة المدينية النموذجية الآن مقتصرة على الزوجين مع أبنائهما القاصرين. ولكن هذه الأسرة المحدودة ظاهرة حديثة. إنها نتاج التصنيع والتمدين في الأقلية المتزايدة على نطاق واسع في الجنس البشري خلال القرنين الأخيرين. وقد كانت الأسرة التقليدية، في كل المجتمعات، أسرة من ثلاثة أجيال تتألف من الأجداد وأبنائهم وبناتهم مع زوجاتهم وأزواجهن وكل أطفال الجيل الأوسط. وفي الأسرة ثلاثية الجيل ذات البنية التقليدية تجري تربية أبناء العم الأوائل تحت سقف واحد أو دون ذلك بجوار أبناء عمومتهم الأوائل. والعلاقات بين أبناء العمومة حميمة كالعلاقات بين الإخوة والأخوات. فالأسرة ثلاثية الجيل يكون فيها من الأولاد ما يكفي لتشكيل مجتمع مصغر، حتى لو كان العدد الأعلى لكل زوجين لا يتعدى الولدين أو ثلاثة الأولاد، طوعاً أو كرهاً.

فهل بالإمكان الاحتفاظ بالأسرة التقليدية ثلاثية الجيل حتى في تلك المجتمعات الحاضرة التي ماتزال موجودة فيها؟ وهل تمكن إعادة تأسيسها في المجتمعات التي حديثاً حلت محلها الأسرة ثنائية الجيل؟ إن حل هذه المشكلة سيكون صعباً على الأقلية المتمدنية الآن من البشر. وقد يكمن الحل الجزئي في لا مركزية قطاعاتنا السكانية المدينية الحالية الهائلة. ومهما يكن، فهذه اللامركزية قد لا تتحقق إلا بالتدريج، ويبدو على الأرجح أن عدداً من التكتلات المدينية الكبيرة سيظل ملمحاً دائماً للحياة الاجتماعية الإنسانية. لذلك نولُنا أن نوجِد منهجاً لجعل الأسرة ثلاثية الجيل معقولة في ظل الأوضاع المدينية.

٥- الإنسان بوصفه الحيوان الاجتماعي

حركة العمال

إكيدا: يبدو أن حركة العمال قد وصلت إلى نقطة تحول مهمة. فما دامت الشروط الحية للطبقات العاملة قد تحسنت في السنوات الأخيرة، فإن المطالب الاقتصادية، التي كانت فيما مضى القوة الدافعة الرئيسة للحركة، قد تراجعت إلى الخلفية نوعاً ما. والمطالب بشروط العمل التي تتيح للأفراد أن يُبرزوا قدراتهم تكتسب القوة. يضاف إلى ذلك أن الطبقات العاملة أصبحت أكثر إدراكاً لدورها في المجتمع. فهي، مثلاً، تعلن الاحتجاج أحياناً عندما تعلم أن المصانع التي تعمل فيها مصادر للتلوث البيئي أو أنها تصنع الأسلحة الحربية. وبلغة السلطة السياسية، فإن الاتحادات كثيراً ما تصبح منظمات لدعم أحزاب معينة. والرجال ذوو الطموح السياسي يرون في شغلهم لمناصب اتحادية تدرباً جيداً على الترشح السياسي اللاحق. ولسوء الحظ كثيراً ما يخلق الطموح السياسي فجوة بين زعماء الاتحاد والأعضاء العاديين.

وبرغم أن الوعي لدى الناس الكادحين بوجود شيء اسمه الطبقة العاملة قد تطور كثيراً في الغرب، فإنه أقل وضوحاً في اليابان. وذلك لأن الصناعة منذ العهد الإقطاعي في التاريخ الياباني قد تأسست حول أسرة في نظام شبه أسري. وحتى في المشاريع الصناعية الضخمة الحديثة لا يثور العمال عموماً على الإدارة؛ بل يميلون إلى الشعور بالحاجة إلى توحيد قوتهم مع قوة كل الأطراف الأخرى في المنظمة من أجل الخير العام للشركة.

ويبدو لي، برغم أن بعض علماء الاجتماع يصفون مقاربة العمل ذات الأسلوب الأسري بأنها ظاهرة يابانية خالصة أنه كما أن العمل يتجه في كل مكان إلى التدول، فإن العلاقات الأسرية الحميمة بين الإدارة والعمال ستزداد أهمية. ومثلاً، حين يشتد التنافس بين شركتين للسيارات- ولنقل «فورد» و«بنز»- نجد أن العمال في كل شركة سيشعرون بالتضامن مع إدارة شركتهم أكثر من التضامن مع العمال في الشركة المنافسة، ولو أنه يُفترض أن مفهوم الطبقة العاملة يتجاوز الجنسيات.

توينبي: لقد تمتعت اليابان حتى الآن بعلاقات بين رأس المال والعمال أسعد من بريطانيا، حيث انقرضت التقاليد الأبوية قبل انفجار الثورة الصناعية. وكان أصحاب العمل في المرحلة الأولى من التصنيع قساة القلوب في استغلالهم للطبقة العاملة الجديدة. والعمال يعزّون أنفسهم بالتطلع بأمل إلى أن تحل الاشتراكية محل المؤسسة الصناعية الخاصة في نهاية المطاف. كانوا يأملون أن تتولى الدولة السيطرة على الحياة الاقتصادية للبلد وأن تفرض بعدئذ عدالتها الاجتماعية بالتنظيم الصارم. وحاول العمال البريطانيون أن يحموا أنفسهم من الاستغلال إلى أن أمكن ظهور حالة اشتراكية إلى الوجود بتشكيل نقابات العمال. ولم تصبح بريطانيا بذلك بلداً اشتراكياً. إلا أن نقابات العمال أصبحت شديدة القوة وتحولت من الموقف الدفاعي إلى الموقف الهجومي.

وكان ازدياد قوة العمال ناشئاً في جانب منه عن عملهم في توحيد كل مهنة في نقابة أشد شمولاً وعن ازدياد تعرض المجتمع البريطاني للتشوش الذي سببته الإضرابات من جانب آخر. وبما أن تقدم التكنولوجيا قد جعل كل الجمهور أشد اعتماداً على المنتفعات العامة كالغاز والكهرباء والإمداد المائي والخدمات البريدية، فإن العمال المتحدين في هذه الصناعات الرئيسة يستطيعون الآن أن ينتزعوا زيادات الأجور بالإضرار باقتصاد الأمة أو حتى بشلّ حياتها. وكانت النتيجة أن أصبحت نقابات العمال عملياً هي المستفيدة من النظام الاقتصادي للمؤسسة الصناعية الخاصة

المتنافسة بشكل غير محدود وقد كانوا ضحاياه من قبل. والعمال المتحدون هم الآن أشد معارضة للاشتراكية- أي لتحديد الأسعار والدخول بالتشريع- من أصحاب عملهم الرأسماليين.

إكيدا: أجل، هذا من بالغ الأهمية أن يبقى في ذاكرتنا لدى محاولتنا تحليل حركة العمال في العصر الحديث.

توينبي: إنه سيكون درساً مهماً في المستقبل، ولكنه شديد الأهمية حتى في هذا العصر. وفي بريطانيا الحالية أخفقت الحرب الطبقية على نحو بائس من جديد، ولكن الخط الفاصل بين الطبقات المتشابكة هو خط جديد. فاليوم أصبحت معدات الصناعة باهظة التكاليف، وأصبح توقف الإنتاج الذي تسببه الإضرابات مدمراً لأرباب العمل الصناعي. ولذلك يميل أصحاب العمل إلى الإذعان لمطالب العمل بزيادة الأجور وإلى محاولة التعويض عن خساراتهم بزيادة أسعار المنتجات على المستهلك. والحرب الطبقية في بريطانيا اليوم هي بين مجموعتين: الناس الذين يملكون القدرة على زيادة دخولهم سواء بالحصول على أجور مرتفعة لقاء عملهم الذي لابد منه أم برفع الأسعار على المستهلك لضروريات الحياة، والناس الذين ليست لديهم القدرة على اتخاذ أية خطوة من هاتين الخطوتين. وتشمل الطبقة الأولى كلاً من أرباب العمل الصناعي والمستخدمين فيه.

وما من ريب أن زيادة الأجور والأسعار خادعة جزئياً بلغة المال، لأن المال نفسه ينخفض عندما تتباطأ الزيادات في الأجور المالية والأسعار المالية خلف الزيادات في الإنتاج. وبرغم ذلك، فإن الصناعيين والعمال النقابيين يستطيعون أن يعوضوا أنفسهم عن التضخم بالزيادة المستمرة في مبالغ أجورهم المالي وأسعارهم المالية، على حين أن بقية الجمهور ليس بإمكانهم ذلك وعليهم أن يرَوُضوا أنفسهم على المداخيل الثابتة، ولو أن المال نفسه قد فقد قيمته. وهكذا فالنتيجة أن الناس الذين يستطيعون الحصول على الأجور المرتفعة والذين يستطيعون المطالبة بالأسعار المرتفعة لمنتجاتهم يسلبون الناس الذين لا يستطيعون ذلك.

وإنه سيدهشني ألا تكون ثمة تطورات شبيهة بهذا الوضع في اليابان، حيث يتعاون أصحاب العمل والعمال على نحو أشد فعالية مما هو عليه الأمر في بريطانيا. وبكلمات أخرى، سيدهشني ألا يكون التعاون بين الإدارة والعمال في اليابان على حساب المستهلك.

إكيدا: لسوء الحظ قد برزت في اليابان نزعة مماثلة بشكل واضح كل الوضوح في العقد الماضي. ولعلي لتقديم مثال واحد فقط أذكر مشكلة السكك الحديدية، التي هي وسيلة لا غنى عنها البتة لنقل الملايين من الشعب الياباني الذي لابد له أن يسافر يومياً. والمنظمات العمالية في شبكات السكك الحديدية تطالب في كل سنة تقريباً بزيادة الأجور. والإضرابات التي تقوم بها لإرغام الإدارة على الموافقة على مطالبها تشلّ قطاعات واسعة من السكان. ولابد للإدارة لكي تحافظ على عمل السكك الحديدية أن توافق على زيادة الأجور للعمال، ولكنها لكي تعوّض عن خسارتها المالية الناجمة عن زيادة الأجور لابد لها أن ترفع أجور السفر بالسكك الحديدية. وباختصار، فإن العمال يُضربون من أجل مزيد من المال، والشعب العادي هو الذي عليه أن يتحمل عبء الأجور المرتفعة لعمال السكك الحديدية.

توينبي: إن ذلك جائر، ولكن المطالبة بزيادة الأجور ويا للسخرية تعمل أحياناً على الإضرار بالناس الذين يقومون بها. والزيادات المتكررة في الأجور والأسعار تجعل من المستحيل للصناعة أن تحافظ على نفسها في التنافس مع مزاحميها. وعلى سبيل المثال، فإن الارتفاع في الأجور والأسعار في بريطانيا اليوم يكاثر أعداد العاطلين عن العمل ويزيد عدد المفلسين. ولكن إلى الآن نجد أن هذا التقلص في فرص العمل المتاحة لم يردع العمال في الصناعات الحيوية عن أخذ الفائدة القصوى من القوة المستمرة لموقفهم المساوم.

إكيدا: في الماضي كانت حقوق العمال المكفولة والتحسّن في شروط العمل والعيش أهدافاً لها الأهمية العليا. أما الآن فإن أهدافاً جديدة ينبغي أن تضاف إلى الأهداف القديمة. فالحق في العيش الكامل والسعيد لكل الطبقات- لا للعمال

وحسب- يجب أن يكون مكفولاً. وعلينا أن نجعل من أهدافنا الرئيسة إنشاء مقاومة للمساوىء الاجتماعية التي تهدد بقاء البشرية. وباللغة البسيطة يجب أن تكفّ حركة العمال عن أن تكون حركة تعطي الأفضلية لإشباع الجشع وأن تصبح حركة تكافح لتضمن الحماية الأساسية لكل البشر. وواضح أنه يجب على حركة العمال الجديدة ألا تُهمل النظر إلى أهدافها الجوهرية وألا تسمح لنفسها بأن تصبح منعزلة عن الواقع.

توينبي: إن الحركة الجديدة مرغوب فيها كثيراً لأنني أخشى، إذا استمرت الأمور على ما هي عليه، ألا يكون المستقبل مشرقاً. والنتيجة التي أراها هي أن المشروع الاقتصادي التنافسي الخاص يحكم على نفسه بالموت لأن كل الأطراف يخفقون في لجم جشعهم. والمسلّمة الأخلاقية- أو ربما غير الأخلاقية- لأيديولوجيا المشروع الاقتصادي التنافسي هي أن الجشع فضيلة، وليس رذيلة. إلا أن هذه المسلّمة هي نقيض الحقيقة، والكذبة تسبّب اللعنة. والجشع غير المحدود مدمر للذات لأنه قصير النظر بنحو انتحاري. وأنا أعتقد أنه في كل البلدان الصناعية التي يكون فيها الربح الخاص الأعلى هو الدافع إلى الإنتاج سيصبح النظام الاقتصادي التنافسي غير مجدٍ. وعندما يحدث ذلك سيفرض النظام الدكتاتوري الاشتراكية في آخر الأمر. وسيقاومها بقسوة العمال وأصحاب العمل على السواء لأن العمال قد استفادوا مؤقتاً من النظام الذي استغلهم في مراحل تاريخه الأولى.

ولعلي أبدو ماركسياً في تنبئي بقدوم الاشتراكية، ولست ماركسياً في أحكامي الأخلاقية. لقد شوه ماركس سمعة أصحاب العمل ومَثَّلَ العمال. أما لينين فقد تحرر من الوهم بشأن العمال، وبعد مدة أخضعهم. وبرأيي أن الانتقادات القاسية التي وجهها ماركس لأرباب العمل في عصره تنطبق على عمال عصري. فالطبيعة البشرية هي نفسها في أصحاب العمل والعمال على السواء.

إكيدا: أتفق معك. إن نقطة الانطلاق لأي إصلاح ينبغي أن تكون التقويم الدقيق للطبيعة البشرية. وقد خصّصت الثورات الماضية جميعها دراسة غير كافية

لأساسيات الطبيعة البشرية وحاولت أن تعيد بناء المجتمع وليس بأكثر من إعادة بناء الأنظمة والمؤسسات. وصحيح أن هذه الثورات قد أفلحت في بعض الحقول، ولكن افتقارها الشديد إلى الاهتمام بالطبيعة البشرية هو الذي سبّب لها الإخفاق في إحداث تجديد شامل لمجتمع الإنسان.

توينبي: إن الطبيعة البشرية جشعة، والجشع يؤدي إلى الكارثة إذا لم يُلجم. وأعتقد أن السيطرة على الذات في الاقتصاد، وفي كل النشاطات الإنسانية الأخرى، هي السبيل الوحيد إلى خلاص الذات.

إنني قلت منذ قليل إنه لأمر جوهري القيام بالانتقال من البحث عن إشباع الجشع البشري إلى السعي في الحماية الأساسية للبشر. وأنا أوافقك، بيد أنني أخشى ألا يكون هذا الانتقال طوعياً. وأنا أخاف أن يفرضه نظام دكتاتوري. وكل الأطراف في عملية الإنتاج الصناعي سوف تستسلم لهذا النظام، وستراه على مضض شراً أقل من الكارثة الاقتصادية المطْبِقة التي يبدو أن النظام الحالي للمشروع الصناعي الخاص سيُفضي إليها. وآمل، إذا نجح النظام الدكتاتوري الذي أتوقعه في تنفيذ غرضه الثوري، أن يستبدل به نظاماً ألطف يكون أشد تمثيلاً ديمقراطياً لرعايا الدولة العالمية، التي أعتقد أنه لابد أن تتأسس على نوع من الدكتاتورية العالمية.

إكيدا: إنك صرحت باعتقاد مفاده أنه في الاقتصاد، وفي كل وجوه النشاط الإنسانية الأخرى، تكون السيطرة على الذات هي السبيل الوحيد إلى خلاص الذات. وأنا أتفق معك على هذه الأمور. ولكنك تخشى ألا يكون بالإمكان الانتقال في حركة العمال من الرغبة في إشباع الجشع إلى الرغبة في حماية الحقوق الإنسانية طوعياً، وأنه لابد أن يفرضه نظام دكتاتوري. وأنا أحترم هذا التصريح بتفهم كبير وأعتقد أنه لابد أن يكون الرؤية الموضوعيةَ لمؤرخ يحلل إمكانات المستقبل. ومن المؤكد أنه ليس التعبير عن السبيل الذي ينبغي أن تسير عليه الاتجاهات المستقبلية.

توينبي: حقاً لا. أنا لا آمل أن تقوم الدكتاتورية. أنا أخشاها. فالدكتاتورية هي في حد ذاتها شر مطلق. ومع ذلك كثيراً ما كانت الأنظمة الدكتاتورية في الماضي جزءاً من الثمن الذي لابد منه للتغير الاجتماعي الكبير. ولو أن الأمر جرى عن غير قصد، فقد تحملت الشعوبُ الدكتاتوريةَ لأنها بدت لها شراً أصغر من أي بديل تستطيع أن توفره أو تتخيله. وباختصار، كانت إقامة الدكتاتورية أسهل بكثير من تخليص المجتمع من نوع آخر من النظام أثبت أنه غير مجد.

إن «توكوغاوا إياسو» Tokugawa Ieyasu في اليابان، و«هان ليو بانغ» Han Liu Pang في الصين، و«أوغسطوس» Augustus في الامبراطورية الرومانية كانوا دكتاتوريين؛ ونجح الثلاثة كلهم في إقامة أنظمة دكتاتورية دامت على حين أخفقت أنظمة مشابهة لها خلفها أسلافهم: «تويوتومي هيديوشي» Toyotomi Hideyo-shi و«شيه هوانغ- تي» Shih Huang-ti، و«يوليوس قيصر» Julius Caeser. لماذا؟ لقد كانوا ناجحين لأنهم حافظوا على دكتاتورياتهم ضمن الحدود التي كان الرأي العام يعدّها منسجمة مع تجنّب الشر الأكبر. فالدكتاتورية، إذن، كانت الشر الأصغر المختار لإحباط الشر الأكبر للفوضى الاجتماعية والسياسية.

ليس مقدراً على الناس أن يجلبوا الدكتاتورية على أنفسهم. ولكن الدكتاتورية عندما تحدث تكون لعنة الأنانية غير المكبوحة والسلوك المعادي لمصلحة المجتمع. وأنا أخشى ألا يكون استقرار العالم الحالي ممكناً، وعلى الأقل من الناحية المادية، من دون درجة من الدكتاتورية.

إكيدا: إنني أدرك قصدك، ولكنني إذا أعدته باختصار أعتقد أنه سيكون في وسعي أن أظهر أن ثمة سبيلاً إلى تجنّب الدكتاتورية. ولا نكران أن الازدياد في قوة حركة العمال والجشع غير المحدود من جانب القوى الاقتصادية يؤثر عكسياً في حياة الشعب العادي ويؤدي إلى وصول المجتمع إلى حافة الفوضى الكبيرة. وطالما أن زعماء نقابات العمال والصناعيين مايزالون ينظرون إلى أمثالهم البشر بوصفهم ضحايا ضروريين لملاحقة الثراء بشكل لا يعرف الشفقة، فقد تكون الدكتاتورية هي

السبيل الذي ينبغي للشعب أن يختاره لإعادة النظام الاجتماعي. ولكن هناك سبيل لإيقاف هذا التطور الذي يبدو وكأنه لا مفر منه.

كنتُ قد ذكرتُ، مثلاً، نقابات العمال التي ظهرت للاحتجاج على أصحاب العمل لأن المصانع التي كانوا يعملون فيها كانت إما تفاقم التلوث البيئي وإما تنتج الأسلحة الحربية. ومن المحتمل أن أعضاء النقابات قبل أن يتخذوا هذه المواقف الشجاعة كانوا منهمكين في نوع من التحليل الاستبطاني يمكن أن نطلق عليه مصطلح «الثورة الذاتية» التي لعلها قامت على أفكار لا تختلف عن الإيمان الديني. كانت أفعالهم غيرية؛ كانت لخير كل المجتمع وحمايته، وليست لتعظيم العمال أو النقابات. كانوا يتكلمون جهاراً ضد أصحاب العمل لتلويثهم البيئة بالنفايات الصناعية أو لإنتاجهم الأسلحة التي تهدد كل البشر بالكارثة.

فإذا أمكن لزعامة حركة العمال وأعضائها أن تزود نفسها بنوع من الأفكار الدينية، والمعرفة الواسعة، والشجاعة التي أظهرها الناس في المثال الذي ذكرتُه، فسيكون بالإمكان تفادي الفوضى الاجتماعية التي يتعذّر ضبطها والدكتاتورية على السواء.

والشرط الذي تقوم عليه الثورة الذاتية هو تطور الشخصية القادرة على الشعور بالمعاناة الإنسانية الداخلية في الأعماق الجوهرية لوجود الحياة. إن نوع الشخصية التي تستطيع أن تتوافق مع المجتمع كله هو الشخصية المصطبغة بروح الحُنُوّ.

وطريق الثورة الذاتية ليست سهلة؛ فهي تقتضي التدريب والمراس الدينيين المجهدين والصارمين. ولكن الإنسان طالما أرشدته فلسفة الحياة والديانة التي توضح الحقائق فهو قادر على الثورة الذاتية.

وقت الفراغ واستخداماته

إكيدا: إن كل النشاطات اليومية للعامل تفرضها عليه سلفاً مكانة واجبة في ظل شروط العمل العادية. وليس على العامل الفرد أن يعمل أكثر مما ينجز واجبه المحدد بدقة وفعالية؛ فما عليه أن يقلق بشأن ما يجب أن يفعله بعدئذ. ولكن يجب عليه، حين يجابَه بوقت الفراغ، أن يرسم سبيلاً لنشاطه. وهذا يستلزم العمل الذهني، الذي هو لبعض الناس يقارب العذاب.

توينبي: إن وقت الفراغ يوسّع أمامنا المجال للقيام بالاختيارات، وبما أن الاختيار قد يكون مسؤولية معذِّبة، تنفر الطبيعة البشرية من الفراغ. وهي تنفر من الديمقراطية لسبب مشابه.

وبوسع الإنسان أن يرتاح من مسؤولية اتخاذ القرار بالتجرد من الصفات الإنسانية، كما يكون حين يتحول إلى مساوٍ لسنّ عجلة في آلة. والطرق الإجرائية التقليدية للتجرد من الصفات الإنسانية هي الدكتاتورية السياسية والانضباط والتدرب العسكريان. ولكن منذ الثورة الصناعية أُضيفت إلى هذه المخدِّرات المجرِّدة من الصفات الإنسانية رتابة العمل المنظّم بدقة في المصانع المكننة. وقد تعزّز الشرطي السياسي وضابط التدريب العسكري بالاستبداد غير الشخصي للحزام الميكانيكي الناقل. واليوم تحقق التكنولوجيا التقدم الآخر من الآلة التي تَدار علمياً إلى الأتمتة. وهذا يَعِدُ- أو يهدد- بأن يوفر لكل امرىء وقت الفراغ الذي كان حتى اليوم امتياز الأقلية.

إكيدا: في عصر مقبل ما، ولو كان ذلك احتمالاً ضعيفاً بعيداً، قد تصبح كل نشاطات الإنتاج عمل الآلات، والحاسبات الألكترونية، والبشر الآليين. وسيظل العمل الإنساني ضرورياً لوضع خطط الإنتاج الأساسية، وتعليم الحاسبات الألكترونية، ولكن نخبة خاصة ستنجز هذه المهمات. وسيكون على الأكثرية من الناس، الخالية من العمل، أن تفكر جدياً في كيفية تمضية الأيام. وبكلمات أخرى، سيصبح وقت الفراغ مشكلة. وعلى افتراض ظروف من هذا النوع لن يكون

الفنانون والكتاب الآخرون الذين يجدون متعة في استخدام قدراتهم الإبداعية ضجرين من هذا الوقت الإضافي الحر: فسوف يعرفون كيف يستخدمونه بنحو هادف. أما الناس الذين مواهبهم الإبداعية أقل تطوراً فقد يلوذون بالتسليات التي لا مغزى لها ليستهلكوا الوقت الإضافي الحر الذي أعطاه لهم العمل المخفَّض. وأنا أؤمن أن الإنسان هو في جوهره حيوان مبدع، كائن لا يستطيع حقاً أن يعيش من غير أن يعيش متعة العمل الإبداعي. وأرى حل مشكلة الفراغ في إيجاد طرق العناية بالمواهب الإبداعية وتطويرها.

توينبي: سيكون ضرورياً أن نطور تلك المواهب وكذلك الوعي لأهمية استخدامها، لأن الناس الذين استمتعوا بوقت الفراغ في الماضي لم يستثمروه بطريقة تظهر حسن مزاياه. وعلى سبيل المثال، فإن الأقلية ذات الامتياز قد وجدت في بعض الأحيان وقت الفراغ عبءاً مضجراً إلى حد أنها كانت تخلّص نفسها منه باختراع عمل مصطنع سواء على شكل اللهو التافه أم على شكل الحرب الشريرة. وبالإضافة إلى تبديد الوقت المصطنع من هذا النوع، كان لهؤلاء العالة على الناس مهمة واحدة فقط: هي المحافظة، بالقوة، على الامتيازات التي يتمتعون بها من غير أن يكسبوها بأداء الخدمات الاجتماعية.

وخلافاً لهذه المجموعة كانت الأقلية المبدعة ضمن الأقلية ذات الامتاز قد وجدت وقت الفراغ نعمة لاعبءاً. وكان هؤلاء هم الناس الذين نذروا أنفسهم حتى في كل أوقات فراغهم في الحياة كلها للعمل، وكان لديهم أشياء كثيرة يريدون عملها إلى حد أنهم لم يستطيعوا أن ينفذوا كل برنامجهم. وفي الماضي كانت مشكلة وقت الفراغ خاصة بالأقلية ذات الامتياز والعاطلة عن العمل، ولكن الأكثرية ستواجَه بها في عصر الأتمتة.

وإذا كان وقت الفراغ غير مرغوب فيه حقاً كما توحي العاطفة التي تفر منه ومن مسؤولياته، فستظل إذن الأقلية ذات الامتياز موجودة في عصر الأتمتة، ولكنها ستكون متوفرة على العمل لا الفراغ. وستكون هذه الأقلية حفنة من العمال

المستخدمين في البناء، والخدمات، وبرمجة الحاسوبات التي ستحرم البشر الآخرين من العمل الإلزامي.

وفي عصر ما قبل الأتمتة كانت الأكثرية تُجبر على العمل لكسب رزقها، إلا أن موقفها من المهمات كان مزدوجاً. فعندما يُكرَه أفرادها على العمل يمتعضون منه بوصفه عبءاً لم تكن إلا الأقلية ذات الامتياز تستغني عنه على نحو غير منصف. ولكن هؤلاء الناس أنفسهم عندما يكونون عاطلين عن العمل يمتعضون من بطالتهم ولو كان العمل الذي فقدوه رتيباً، مرهقاً، بغيضاً.

إكيدا: إن الاستياء من العطالة عن العمل ممكن فهمه. وفي الحقيقة، حتى إذا أصبح العمل غير ضروري لتحصيل الرزق، فإنه سيظل جوهرياً لأسلوب الحياة الإنسانية الحقيقية. فالعمل يخلع على البشر متعة الإبداع. وهذا يصحّ على الحداد والمزارع، اللذين يستطيعان أن يريا النتائج المباشرة لأعمالهما، وكذلك على المستخدَم في المشروع الضخم الذي لا يستطيع أن يرى نتائج جهوده.

وقد تمخّضت مدنيّتنا عن الاعتقاد بأن تخفيض ساعات العمل وزيادة وقت الفراغ يرتبطان بسعادة إنسانية أكبر. وهذا صحيح إلى حد ما، ولكن هناك حد. وأنا لا أستطيع أن أقول إننا وصلنا إلى هذا الحد الآن. ومع ذلك، فإن لهذه الظاهرة، ككل الظواهر الأخرى، سماتها الإيجابية والسلبية. وعندما نصل إلى حد التسامح لابد أن تثير السمات السلبية ردة فعل من جانب الناس.

توينبي: مما لاشك فيه أن للبطالة عديداً من الأضرار. وأوضح الآلام التي تسببها العطالة عن العمل، ولكنه ليس أخطرها، هو الإفقار الاقتصادي. إلا أن التعاسة السيكولوجية التي تسبّبها البطالة هي الأشد إزعاجاً. فالعامل السابق الذي لايجد شيئاً يعمله يشعر أنه أصبح زائداً اجتماعياً. وهذا مخزٍ لأن الإنسان حيوان اجتماعي والزيادة عن الحاجة الاجتماعية تبدو له اختزالاً له إلى شيء باطل اجتماعياً. ويظل الأسوأ من ذلك أن العطالة عن العمل هي أن يعاني المرء من فراغ. وإذا لم يكن العامل العاطل عن العمل من أولئك الأشخاص المبدعين النادرين

الذين لهم من العمل الجاهز أكثر مما يستطيعون أن يجدوا له من الوقت والقوة في مدى وقت الفراغ بكامله، فعليه أن يواجه السؤال الجوهري عن المصير الإنساني. وهذه المشكلة تُحدق بالإنسان فور توقفه عن القيام بعمل لكسب الرزق أو حين يكف عن الانهماك في عمل حر غير اقتصادي، سواء أكان عابثاً أم لعوباً أم إبداعياً.

ويكمن السؤال عن المصير بانتظار كل إنسان، مهما كان متبلد الذهن أو الشعور، لأنه من المستحيل له أن يكون واعياً من غير أن يتعرض لإمكانية أن يصبح مدركاً أن الإنسان حالة مربكة ولغز مروِّع. ويعيش القليل من الناس حياتهم من غير أن يواجهوا هذه الحالة وهذا اللغز الذي ينتابهم أحياناً في أوقات الأزمات الشخصية. وقد تفعل البطالة المزمنة ما تفعله الأزمات المتكررة: قد تواجه الشخص بمشكلة المصير الإنساني على نحو لا مفر منه.

فهل هي نعمة أم لعنه أن يُجبر الإنسان على مواجهة هذه المشكلة؟ يتصرف معظم الناس وكأنها لعنة. فإذا لم يخدرهم العمل الإلزامي، اخترعوا عملاً غير ضروري ليخدروا أنفسهم. وإذا انسحبوا من المجتمع وفقدوا بذلك الوصول إلى المخدرات الاجتماعية، خدروا أنفسهم مادياً بالمسكرات أو تعاطي المخدرات.

إكيدا: أعتقد أن لب المسألة هو هذا. فمهما كان الفراغ لدى المرء ومهما كان مقدار ما يعمل، فإن المهم بالنسبة إلى البشر هو أن يحققوا استقلالهم ويعيشوا بطريقة إبداعية.

وعلى الرغم من النزعة الحديثة التي تَعدّ تخفيض ساعات العمل خيراً كل الخير، يجب أن نتذكر أن للعمل سمتين رئيستين. فهو قد يسبب الألم في بعض الأحيان، ولكنه إلى ذلك يُضفي على البشر السرور بأنهم مبدعون. ومن ثم فمن الخطأ النظر إلى جانب فقط من الصورة وأن نُحاجّ أن مجرد زيادة وقت الفراغ سوف يحرر البشر بمعنى من المعاني ويحول الحزن إلى فرح.

وأعتقد أن واجبنا هو أن نخلق نظاماً اجتماعياً عاماً يستطيع فيه كل فرد أن يعمل بمقدار ما يريد، لا عن إكراه بل بمبادرة منه ووفقاً لمواهبه واستعداداته. وهذا النظام يجب أن يراعي كذلك الاستخدام الفعال لوقت الفراغ.

توينبي: ما تقوله صحيح، ولكن دعني أعد باختصار إلى نقطة استخدام وقت الفراغ لأمسك بمشكلة المصير الإنساني. هناك أناس يرون أن وقت الفراغ المستخدم بهذا النحو نعمة. فمواجهة مشكلة المصير الإنساني هي اسم آخر للدين والفلسفة. وقد كان دائماً بين الأقلية المبدعة ضمن الأقلية ذات الامتياز، التي كان امتيازها في وقت من الأوقات هو وقت الفراغ نفسه، أشخاص نذروا قدراتهم الإبداعية للدين والفلسفة بدلاً من الفن أو العلم أو التكنولوجيا.

وإذا كان بإمكان بعض الناس أن يجدوا تحقيق الذات في تخصيص وقت الفراغ طيلة العمر لدراسة المشكلات الروحية الجوهرية للإنسان، أفلا يكون هذا شكلاً محتملاً من أشكال تحقيق الذات عند كل البشر؟ إنه لابد أن يكون، إذا كان صحيحاً، وهو صحيح بالتأكيد، أن السؤال عن المصير الإنساني يكمن بانتظار كل إنسان تيقّظ على الوعي.

وطالما أن الإنسان حيوان اجتماعي فإن للدين وجهاً اجتماعياً بالإضافة إلى الوجه الشخصي. وقد شعر النسّاك- الهندوس والبوذيون والمسيحيون- أنهم في استجابتهم لمطالب حياتهم الروحية يؤدون وظيفة اجتماعية. فخدمتهم للمجتمع قد أقَرَّ بها أمثالهم البشر وعبّروا عن شكرهم لها.

ويبدو أن الدين هو الحقل المبشر بالنجاح أكثر من غيره للبحث فيه عن حل للمشكلات التي خلقتها الأتمتة. فالدين نشاط شخصي واجتماعي. والدين مهما بذلنا من المحاولات للتملص منه سيواجهنا من وقت إلى آخر في غضون حياتنا. وحتى إذا كان بالإمكان التملص منه تماماً، فإن ثمن الفرار لن يكون أقل من فقدان إنسانيتنا.

معنى القيمة في المنظمة الاجتماعية

إكيدا: إن مشكلة المنظمات هي من الأمور التي ندركها بشكل أساسي في مناقشاتنا للثقافة الحديثة. والمنظمة بالإضافة إلى التكنولوجيا والاتصالات هي عمود من الأعمدة الرئيسة لحضارتنا. وكانت في حد ذاتها مصدراً للنعمة بالنسبة إلى البشر. ولانكران أنها في الوقت ذاته تطرح تهديداً خطيراً. والمجتمع، وهو نفسه شكل تنظيمي أبدعه الإنسان، يعكس أهدافاً إنسانية. إلا أن الآليات الاجتماعية تؤدي أحياناً وظيفتها بطرق غير مرغوب فيها. وإنها لمأساة من مآسي عصرنا أن العمل الاستقلالي للمجتمع المنظّم يقمع في بعض الأحيان الإنسانية ويرفضها كذلك.

توينبي: أجل، فالمنظمات تُحدِث في بعض الأحيان نتائج هي على الضد من أفكار مؤسسيها. وهذا يجعل الأمر يبدو وكأنهم قد نالوا مبتغاهم هم وأسسوا لغاياتهم هم، التي تختلف عن غايات مشاركيهم. وأنا أفترض أن الحقيقة هي أن المنظمة لا تصبح شخصيات مستقلة ولكن الأشخاص الذين يسوسونها يجعلون همهم الأول هو أن يضمنوا الوجود المستمر للمنظمات التي هم مسؤولون عنها. وهؤلاء الأشخاص أنفسهم يجعلون همهم الثاني هو تحقيق الغرض المباشر والقريب الذي أُسست المنظمة من أجله من غير أن يأخذوا بعين الاعتبار الآثار البعيدة والنتائج الجوهرية.

إكيدا: إن الدرجة القصوى لتمظهر الأذى الذي يمكن أن ينجم عن تجاهل الآثار البعيدة والنتائج الجوهرية هو التلوث البيئي الذي يسبّبه المجتمع المصنّع على نحو كبير. وهناك عدد من الأسباب للتلوث البيئي، ولكن الأساسي هو الإخفاق في تحقيق العلاقة بين الإنسان والطبيعة. وهذا الإخفاق يُفضي إلى مبادىء القيمة القائمة على الفكرة القائلة بأن على الإنسان أن يقهر الطبيعة بدلاً من أن يدرك مكانه بوصفه جزءاً من الكون.

وفي بعض مراحل الزمن التاريخي كانت الأفكار والأعمال التي أحدثت الآن شديدة الأذى تحظى بتقدير عظيم. وبالحديث التاريخي لم تكن هذه الأفكار والأعمال في الأصل تحرضها الدوافع غير الإنسانية. وعلى الضد، كانت في أكثر الأحوال قد نشأت عن أفضل المقاصد البشرية الشخصية. ولكنها حين تكدست وأصبحت جزءاً من الآلية الاجتماعية تحولت الغايات الإنسانية الخيّرة في جوهرها إلى منظمات ومساوىء اجتماعية شوّهت الأهداف الأصلية وفي بعض الأحيان هزمتها تماماً. وعلى سبيل المثال، قد يحقق دواء طبي ما فائدة كبيرة للإنسان. ولكن الإنتاج الصناعي الجماعي للدواء نفسه قد يؤدي إلى منتجات ملوِّثة وغير مفيدة تصبح مصدراً للأذى الكبير. ولكن حين تصل الأمور إلى هذه المرحلة، ليس من السهل التوقف عن إنتاج الدواء، لأنه قد صار رزق المنظمة التي تصنعه. فالتوقف عن إنتاجه سيؤدي عندئذ إلى إفلاس تلك المنظمة.

توينبي: في بعض الأحيان تخلق المنظمات الخيّرة جوهرياً المآزق لنفسها ولأعضائها الأفراد. وعلى سبيل المثال، فإن الرئيس التنفيذي لاتحاد نقابات العمال قد يفلح في كسب أجور مرتفعة لأعضاء اتحاده مما يؤدي أخيراً إلى إفلاس الصناعة التي تستخدمهم، وبذلك يجعل كل رجال الاتحاد عاطلين عن العمل دائماً. فالأجور المرتفعة التي يربحها اتحاد العمال لن يكون بالإمكان دفعها وسيضطر الأعضاء أن يعيشوا على إعانات الدولة. وهذه النتيجة هي نقيض رغبات المكتب التنفيذي لاتحاد العمال، وأعضاء الاتحاد، والحكومة. وهي عاقبة العمل قصير النظر للمنظمة.

إكيدا: هذا صحيح. وقد حذّر الناس قبل سنوات كثيرة من هذا الخطر، ولكن تحذيراتهم مضت دون الالتفات إليها. ومنذ منتصف القرن التاسع عشر عندما لم تكن مشكلة المنظمة ظاهرة كما هي الآن عبَّر بعض الفلاسفة والمفكرين ببصيرة تدعو إلى الإعجاب عن آرائهم حول المسألة، من غير أن يقدموا حلولاً. وللسخرية فإنه حتى الماركسية والاشتراكية، اللتين حاولتا أن تنقذا الطبقات

العاملة- ضحايا المجتمع الرأسمالي- قد أصبحتا ملوثتين حين تحولت مُثُلهما إلى أنظمة اجتماعية .

وقد أدت النزعة لدى المنظمات والجمعيات والأنظمة إلى التقصير عن تحقيق الغايات المثلى بالكثير من الناس إلى الاعتقاد أن المشكلات المتأصلة فيها غير قابلة للحل . إلا أن رفض المنظمة هو في حد ذاته يفضي إلى رفض كل تنظيم جماعي ، أو بكلمات أخرى ، إلى العدمية والفوضوية .

توينبي: إن العدمية والفوضوية هما ، كما أعتقد ، ردة الفعل الأولى على سوء إدارة المنظمة . ومثلاً ، يتظاهر الشبان الغاضبون والهيبيون اليوم ضد إخفاقات النظام الاقتصادي للمشروع التجاري التنافسي الخاص المتجه إلى الحد الأقصى من الربح . وردود الفعل الغاضبة على النظام تعجّل في انهيار المنظمة التي يومئون بالاحتجاج عليها . والمحتمل أن تكون ردة الفعل التالية هي النظام الدكتاتوري المتطرف .

إكيدا: إنني أخشى كثيراً أن يقوم نظام دكتاتوري متطرف . ومع ذلك آمل أن يكون بالإمكان تجنب مثل هذا النظام بإعادة بناء المجتمع . وقد حاول الكثير من الناس المختلفين معالجة التناقضات في المنظمة الاجتماعية بشتى السبل . حاول بعضهم حلها ضمن إطار تلك المنظمات التي كان الإنسان يعتمد عليها في الماضي . ورأى غيرهم أن هذه المقاربة هراء ومحاولة لتشكيل حركات واسعة قائمة على الاستقلال الفردي . والرأي عندي أن الحلول الصحيحة لايمكن لها أن تنشأ عن إصلاح النظام أو البنية في مجتمع معيّن . فمن الضروري البدء بإعادة امتحان القيم التي تشكل أساس الفعل الإنساني الفردي . وعلينا أولاً أن نحاول أن نحدد أسلوب العيش الذي له القيمة الأكثر شمولية بالنسبة إلى الإنسان المعاصر . ثم يكون في وسعنا أن نتخذ رأياً جديداً في المواقف الفردية والفعل العملي . وباختصار ، إننا بعد أن نسنّ معياراً شاملاً للقيمة علينا أن نحاول اكتشاف المنظمات والأنظمة المثلى التي ستسهم في تحقيق تلك القيمة . وفكرتي عن الأسلوب الذي سنعيد به بناء الحضارة

الحديثة هو تحديد فلسفة لعصرنا- وفي الفلسفة أُضمِّن الدين- وإحداث ثورة في الوعي الإنساني قائمة على تلك الفلسفة. وهذا يعادل الثورة في البشر أنفسهم. فإذا أنجزنا ذلك استطعنا البدء في تجديد المنظمات والمجتمع.

توينبي: أوافق أن مرض المجتمع الحديث لايمكن البرء منه إلا بثورة روحية في قلوب البشر وعقولهم. والعلل الاجتماعية لايمكن أن تعالَج بالتغييرات التنظيمية؛ فكل المحاولات لهذه المعالجات سطحية. فهي إما أن ترفض المنظمة كلها، وإما أن تقتصر على الاستبدال بنوع من المنظمات غيرها. والمعالجات الفعالة الوحيدة هي المعالجات الروحية. وكل منظمة أو مؤسسة اجتماعية قائمة على فلسفة أو ديانة، والمنظمة لا تكون جيدة أو رديئة إلا حسب الأساس الروحي الذي تقوم عليه.

وأوافق أن البشرية بحاجة إلى أساس روحي جديد. وعندما يوجد الأساس لمداواة مرضنا الاجتماعي الحاضر، يمكن أن يُبنى عليه شكل جديد للمجتمع أكثر إرضاء على هذا الأساس الروحي الجديد الأفضل. وبغير ذلك لا أرى إمكانية للشفاء.

إكيدا: المطلوب هو الأساس الروحي الجديد، الأساس المرتبط بأنواع القيم التي يؤمن بها الناس. والقيم الإنسانية يجب ألا تكون ضيقة؛ يجب ألا تكون موجهة فقط إلى إرضاء غايات الأفراد أو الجماعات أو الأعراق أو الأمم أو الأيديولوجيات. بل ينبغي أن تكون القيم الإنسانية شاملة. ففي الماضي أدت القيم الضيقة إلى المأساة. والآن، وقرننا العشرون يوشك على الانتهاء، ينبغي أن تكون قيمنا واسعة وعميقة.

ومسألة نوع البشر الذين ينبغي أن يقودوا لايمكن أن تُحلّ ضمن إطار الأشياء المألوفة المقبولة اجتماعياً ومجرد الإحساس السليم. وهذا صحيح لأن الإنسان نفسه ليس محدوداً بمجتمع واحد في بلد واحد وإنما هو جزء من سلسلة البشرية المترابطة، ومن الظواهر الطبيعية للأرض كلها، ومن الكون. وهذا يعني أن الإنسان جزء ولكنه ليس جزءاً إلا من الكون.

وبالحديث العام، فإن الإنسان حتى اليوم كان القدر الكبير من اهتمامه منصباً على ملامحه الاجتماعية؛ أي على مظهر واحد من مظاهر وجوده. ولكن وجود قوة الحياة الكونية التي هي المصدر الأصلي لكل البشر لم يكن يحظى إلا بالمعالجة الواهية. وعدم الاهتمام بهذه المسألة هو أشد ما يدعو إلى الأسف لأن مسألة قوة الحياة ذات صلة بالمساواة الأساسية بين كل الكائنات الحية.

وعندما ندرك أن الإنسان جزء من قوة الحياة التي تشمل كل الأشياء، يصبح واضحاً على الفور أن التمييز الموجّه نحو الجوار، أو الأعراق الأخرى، أو الكائنات البيولوجية الأخرى، أو الطبيعة، أو أي شيء في الكون كله خطأ لأن كل الأشياء الموجودة متساوية ومتحدة على مستوى قوة الحياة الكونية. وطبيعة الإنسان بوصفه جزءاً من قوة الحياة مسألة كونية تتجاوز المجتمعات والأمم والأعراق. ومن جهة أخرى، فإن الإنسان بوصفه مجرد كائن اجتماعي يتبدل بالفترة التاريخية والبلد والعرق. ومن أجل أن يحيا البشر حيوات جديرة بإنسانيتهم لابد لهم من المعرفة بأن طبيعتهم جزء من قوة الحياة الكونية وأن يعدّوا ذلك أساساً لكل أعمالهم. وما إن يتبنّون هذا الموقف حتى يكون بمقدورهم أن يخلقوا معنى القيمة المطلوب اليوم بإلحاح. وهذا المعنى للقيمة سيعطي للحياة نفسها مكانة سامية، وسيولي الاهتمام الرئيس لحل المسائل المرتبطة بالحياة، لأنها المسائل التي تحدد الإجابات عن كل الأسئلة الأخرى.

الولاء للمنظمات

إكيدا: ينتمي كل امرىء عملياً إلى عدد من المنظمات: المؤسسات التجارية، أو الجماعات السياسية، أو الجماعات القومية، أو الجماعات التنظيمية الأخرى. والمؤسسات التجارية هي نفسها أعضاء في الاتحادات الوطنيةأو الدولية، والأمم تشارك في منظمات الدفاع بعيدة النطاق أو الجماعات الدولية كالأمم المتحدة. وفي هذه المنظمات لابد أن يكون للإنسان الفرد حقوق أو واجبات تقيده بطريقة أو بأخرى. وهذه مسألة بالغة الأهمية في صلتها بحرية الإنسان الحديث.

توينبي: إن تعدّد الولاءات ذا الانتشار الواسع للمؤسسات، الذي يميز عصرنا قد بدأ بالثورة الروحية والسياسية التي احتلت موقعها في البلاد الغربية في الجزء الأخير من القرن السابع عشر. ومن ملامحها المميزة ما يسمى «إلغاء البعد» الناجم عن التقدم في التكنولوجيا. وهذا يعني أن بعض أهم المنظمات وأشدها جاذبية التي تتوزع بينها ولاءات البشر لم تعد المنظمات المتمركزة والمؤلفة جغرافياً كالأمم أو الدول.

أكيدا: أجل، واليوم فإن المنظمات المهمة من وجهتي النظر الفردية والاجتماعية العامة هي التي تتشكل وفقاً للوظيفة وليس على أساس القرب الجغرافي. وهذه المنظمات يتزايد تعقيدها. وفي جل الأحيان تُستخدم التكنولوجيا العلمية المتطورة وسيلة للتحكم بعضوية المنظمات. وفي ظل هذه الظروف تصبح حماية الاستقلال والحرية وكرامة الفرد أشد صعوبة وضغطاً. وكثيراً ما كانت البشرية تواجه المشكلات المرتبطة بالعلاقات بالعناصر الطبيعية، ولكن أخطر مشكلاتنا اليوم هي العلاقات بين البشر. وهذه هي مشكلة المنظمة.

كانت المنظمات في الماضي، وفي مراحل كثيرة، تنمّ على وحدة كلية بمعنى أن المنظمات السياسية كانت تؤدي وظائف اقتصادية ودينية كذلك. وهذا يعني أن الشخص الذي في القمة كان يمارس سيطرة على كل هذه الحقول من التجربة البشرية. وبرغم أن هذا الأمر ليس مرغوباً فيه من وجهة نظر الإنسان الحديث، فلعله في الأزمان التي كان على البشرية فيها أن تتصارع مع الطبيعة من أجل البقاء كان لابد من وجود هذه المنظمات.

توينبي: أعتقد أن أكثر المؤسسات قمعاً ومن ثم أبغضها هي المؤسسات من النمط الذي يقوم على الوحدة الكلية والذي يتطلب الولاء الحصري من المشاركين في المؤسسة. والأمثلة الكلاسيكية هي الدول التي تستخدم فيها الحكومات السلطة السياسية إما لتفرض على أتباعها مشايعة الديانة الرسمية وإما، بقطع النظر عن ذلك، لتعاقب أولئك الذين من أتباعها يشايعون ديانة أخرى. وهذا النوع من

الاستبداد المؤسساتي كان أقل شيوعاً في آسيا الشرقية والهند مما كان في الطرف الغربي من العالم القديم منذ أن نشأت فيها ديانات الأسرة الإبراهيمية- وكانت الديانة الرسمية في الدول المسيحية من القرن الرابع حتى السابع عشر، وفي الدول الإسلامية حتى تاريخ أحدث، قد أُعطيت احتكاراً، أو على الأقل، مكانة ذات امتياز. والشيوعية في الدول الشيوعية الحالية تتمتع بوضع له ما يشبه ذلك الامتياز. وليس هذا بالمدهش مادامت الشيوعية قد انطلقت من المسيحية، وأنها في الحقيقة هرطقة مسيحية غير مؤمنة بإله.

وخلافاً للأنظمة الأَحَدية التي كانت سائدة قديماً في البلاد المسيحية والإسلامية، فإن كل العالم غير الشيوعي اليوم هو عالم متعدد المؤسسات. وتعددية المؤسسات قد كانت سائدة على الدوام في الهند وآسيا الشرقية.

إكيدا: ربما كانت لهذه صلة بطبيعة الآلهة التي تعبدها شعوب مختلفة. إذ تؤمن الأديان في التراث الإبراهيمي بإله مطلق عليم بكل شيء وقادر على كل شيء. وتحت سلطان هذا الإله الواحد تتوحد كل النشاطات في ثقافة واحدة. وخلافاً لذلك كانت الشعوب الآسيوية تفكر على الدوام بلغة بانتيونات تعددية الآلهة، وكل إله فيها مسؤول عن وجه معين من أوجه النشاط الإنساني. ومن ذلك مثلاً أن للمزارعين إلهاً زراعياً ولصيادي السمك إلهاً مكرساً لصيد السمك.

توينبي: لاريب أنه كانت للهند والبلاد الآسيوية الأخرى تعددية في الأديان والفلسفات. وحالة الصين، برغم أنها مختلفة نوعاً ما، فإنها توضح وجهة نظرك. إنه لصحيح أن الفلسفة الرسمية للإمبراطورية الصينية من / ١٣٦/ ميلادية إبان نظام هان وو- تي Han Wu-ti حتى / ١٩٠٥/ كانت الكونفوشيوسية. إلا أن هذا لم يحل دون بقاء الطاوية أو قدوم البوذية. يضاف إلى ذلك أن الاضطهاد الكونفوشيوسي للبوذية في القرن التاسع كان أقصر وألطف من اضطهاد المسيحيين أو المسلمين أو الدول الشيوعية للأديان المخالفة.

إكيدا: لعلي فيما يتصل بموضوع العلاقة بين الإنسان والمنظمات أذكر نوعاً من المنظمة العائلية من المحتمل أنه كان شائعاً في الماضي بين الشعوب في الشرق والغرب على السواء ولكنه تبدّل كثيراً في العقود الأخيرة، ولاسيما في اليابان.

في الماضي، كان رب الأسرة يمارس سلطة فعلية في الحياة والممات على كل أفراد أسرته. وكان المالك الإقطاعي، الذي هو في الوقت نفسه رأس أسرته، وبالامتداد، رأس عشيرة واسعة النطاق، يستحوذ على أناسه بإخضاع كلي يستطيع به أن يحرمهم من الحرية لمجرد مخالفتهم مشيئته أو قيامهم بما يستاء منه. وعلى الرغم من أن هذا المالك قد يُقارَن بالرئيس المستقل الحديث، فإن النظام الذي يعطي لإنسان واحد سلطات كبيرة كهذه تبدو الآن فادحة الجور. والإنسان الحديث، ولاسيما في الأمم الحرة المتقدمة، يتمتع بتحرر من السلطة المباشرة أكثر مما كان في التاريخ قبل ذلك. فحقوقه الإنسانية الأساسية مضمونة. والمنظمة الوحيدة القادرة على قمع هذه الحقوق أو إضعافها هي الدولة. وحتى في هذه الحال، لابد من القيام بعمل وفقاً للقوانين المسنونة، حتى ولو بطريقة غير مباشرة، بمشيئة الشعب. والوصول إلى هذه الحرية هو إنجاز من أعظم إنجازات الرقي البشري.

توينبي: تختلف الأسرة ومعظم المنظمات الأخرى كثيراً عما كان قبل زمن طويل لسبب مهم. فالمنظمات الرئيسة اليوم شتاتات لا يُحسَب ممثلوها على الأكثرية في أي موقع مفرد لأنهم متفرقون في كل أنحاء الكرة الأرضية.

وقبل اختراع الوسائل الحديثة في الاتصال كانت الشتاتات نادرة. أولاً، لقد جعلت المسافات الجغرافية من الصعب المحافظة على الاتصال بين أعضاء الجماعة إذا لم يجتمعوا في مكان واحد. وبالنتيجة كانت المنظمات المتمركزة تعدّ طبيعية في عصر ما قبل المكننة، ولاسيما في الطرف الغربي من العالم القديم بعد اعتناق المسيحية والإسلام. وأحدثت الحدود الجغرافية المفروضة على المنظمات تعصباً كبيراً بين المشتركين فيها. والتعصب من النوع المسيحي والإسلامي قد امتد الآن إلى البلاد غير الغربية التي تبنّت حكوماتها الشيوعية.

إكيدا: أتعتقد أنه يمكن أن يقال إن الدولة تمثل امتداداً إلى الأزمان الحديثة للمنظمات المتركّزة من النوع السائد في عصر ما قبل المكننة والنظام الأبوي؟

توينبي: ربما، ولكن الشتات اليوم أشد أهمية في عدة نقاط. قلتُ إنه في عصر ما قبل اختراع الوسائل الحديثة في الاتصال كانت الشتاتات نادرة، ولكنها لم تكن معدومة على الإطلاق. والمثال الكلاسيكي لشتات ما قبل عصر المكننة هو الشتات اليهودي. وما يزال الشتات اليهودي موجوداً جنباً إلى جنب مع الشتاتات الأخرى التي هي، كالشتات اليهودي، توحدها الروابط الدينية. والبارسيون حالة وثيقة الصلة بالموضوع. ولكن في الأزمنة الحديثة نشأ عدد من الشتاتات غير الدينية على النطاق العالمي. ومن الأمثلة عليها الفيزيائيون والأطباء والطلبة من كل أنحاء العالم. وعند الكثير من الناس أن الاشتراك في شتات هو حادثة اجتماعية في الحياة أهم من الاشتراك في منظمة محلية. وعلى سبيل المثال، فمن وجهة نظر الطبيب أن يكون طبيباً أهم من أن يكون مواطناً في دولة معيّنة.

والإمكانية الحاضرة لاشتراك المرء المتزامن في عدد من المنظمات المختلفة تعزّز الحرية الفردية. والولاءات للشتاتات العالمية، التي تتقاطع مع الولاءات للمنظمة المحلية، هي وقاية للحرية الفردية وكذلك خطوة على طريق التوحيد الاجتماعي للبشر على المستوى العالمي.

إكيدا: يبدو أن إمكانية الاشتراك في الشتاتات العالمية بدلاً من بقاء المرء مثبتاً بالمنظمات المحددة جغرافياً سيوسّع حرية الإنسان الفرد. ولكن أتوسعت حقاً أو امتدت حرية الفرد في المنظمات الحديثة من النوع الذي تصفه؟

إن الإنسان، نتيجة لانتمائه في وقت واحد إلى عدد من المنظمات المختلفة قد يُكره على وضع خاص. وعلى سبيل المثال، فإن الإنسان الذي ينتمي إلى عدد من المنظمات مضطر أن يتقيد بأنظمة كل منها ومطالبها. وحين يبذل أقصى جهده ليعيش وفق دستور جماعة، فقد يعمل عن غير قصد على النقيض من دستور أو أهداف منظمة أخرى هو عضو فيها. ولاشك أنه ستكون أية منظمة تفتقر إلى الدولة

القومية عرضة للأذى الذي يجلبه لها المخالف لها على سبيل الثأر نتيجة لهذا الخطأ، وسيتخذ هذا الأذى شكل الإكراه السيكولوجي غير المباشر. والإكراه الجسدي المباشر أقل حدوثاً وتكرراً اليوم مما كان في ظل الأنظمة التوتاليتارية (الاستبدادية الشمولية) القديمة. ومع ذلك، وبرغم أن طرفاً ثالثاً قد لا يفهم ردة فعله، فإن الشخص الخاضع لها سيجد أن الضغط السيكولوجي وغير المباشر صعب الاحتمال كالإكراه الجسدي المباشر. والحقيقة أن المكابدات الناشئة عن هذ النوع من الضغط كثيراً ما تؤدي إلى الاضطرابات السيكولوجية. وما من شك أن هذا هو أحد الجوانب السلبية للاشتراك المتزامن في عدة منظمات.

توينبي: أجل، والولاءات المتزامنة لعدد من المنظمات تحرر الفرد ولاريب ولكن على حساب شيء يورطه أحياناً في صراع الولاءات. وقد يجد الفرد نفسه مجبراً أن يقرر أي ولاء من ولاءين متعارضين أو أكثر يجب أن يحظى بالإخلاص الأسمى. وقد تكون لضرورة الاختيار آثار سيكولوجية ضارة حتى ولو لم يستتبعها العقاب أو الاضطهاد. ولكن القدرة على الاختيار من ميدان واسع من الخيارات أشد انسجاماً مع الكرامة الإنسانية وأيسر إيصالاً إلى السعادة الإنسانية من الاضطرار إلى منح الولاء لمنظمة واحدة. وإدانة المنظمة الوحيدة سيئة بما فيه الكفاية إذا فرضت بالإكراه ضد مشيئة الفرد. ويظل الأسوأ أن يكون المرء قد منح ولاءه الكلي لمؤسسة لأنه جاهل بوجوب الخيارات.

إكيدا: أظن أن لب المشكلة المتعلقة بالمنظمة والولاءات المتنازعة كامن في الطبيعة الرجعية للجماعات التي ترفض القطيعة مع أساليبها القديمة. فالمنظمات تأتي إلى الوجود نتيجة الحاجة إلى إشباع الحاجات المتعددة عند الفرد. وهي تبدأ وتنتهي بالفرد، الذي من أجل حمايته يتم إحداثها. وعندما تكون لدى الفرد القدرة المستقلة على الحكم بشأن أفعاله المتصلة بقرارات المنظمة وسياساتها الإدارية، يصبح مدركاً لهذه الخاصية في أصل كل المنظمات. ومن ثم على كل إنسان أن يرعى في نفسه الإدراك القوي لاستقلاله.

وعلى الناس الذين يديرون المنظمات أن يتبنّوا الموقف التالي. أولاً، بدلاً من النظر إلى المنظمة على أنها آلية، يجب أن يروها جسماً حياً معقداً مصنوعاً من البشر الذين مهما كان كل منهم صغيراً هو جزء من الكل. وكل جزء من هذه الأجزاء يستحق الدرجة نفسها من الاحترام شأن المنظمة كلها. وباختصار، يوجد الفرد داخل المنظمة، والمنظمة في داخل الفرد: وعلى مدراء المؤسسات أن يتبنوا هذا الموقف، وعلى كل فرد أن يرى الفكرة التي جرى التعبير عنها فيها هي تحديد لعلاقته بالمنظمة الخاصة.

توينبي: أوافق بتأكيد على أن علة وجود المنظمات من كل الأنواع هي سعادة الأفراد المشتركين فيها. والإقلال من شأن سعادة الناس أو التضحية بها للمحافظة على المؤسسة أو توسيعها هو عكس العلاقة الصحيحة بين المؤسسات والبشر. وهذا شر علينا أن نتقّيه على الدوام، لأن السلطات المسؤولة عن إدارة المؤسسات هي دائماً أميل إلى أن تُغْرى بإعطاء الأولوية لواجب المحافظة على المؤسسة الثانوي والطارىء، على حين أن واجبهم الحقيقي الأسمى هو أن يضمنوا أن تخدم المؤسسة المصلحة الإنسانية. وهذا هو المحك في قيمة أية مؤسسة. فإذا أخفقت المؤسسة في اجتياز هذا الاختبار، وجب إصلاحها أو إلغاؤها. أما السعي إلى إبقائها من دون تغيير في ظل هذه الظروف فهو فعل معادٍ للمجتمع.

إكيدا: توجد المنظمات من أجل البشر ولا يوجد البشر من أجل المنظمات. وكل عضو في منظمة ينبغي أن يتمتع بالحكمة ليقرر أتتفق أعمال المنظمة مع أهدافها أم لا. وينبغي إلى ذلك أن تكون لديه القدرة على الحكم والتطبيق لإصلاح تلك المنظمة إذا كانت في أي وقت تسير ضد غاياتها.

وأعتقد أن مسألة البشر والمنظمات ستزداد أهميتها باطّراد بالنسبة إلى السعادة الإنسانية. وذات يوم قال أحدهم إن البشرية لم تكن ناجحة أبداً في الأمور السياسية. ولكن إذا استمر الإنسان في الإخفاق فقد لا يزول البؤس البشري عن الأرض البتة.

المؤسسة والفجوة بين الأجيال

إكيدا: إنني أعتقد أن المواقف المختلفة للمجموعتين من المؤسسة تفسر إلى حد ما الفجوة بين الأجيال الجديدة والقديمة. ولعل كل الأجيال تتفق على أهمية الحرية والمساواة واحترام الفرد واحترام الحياة نفسها. وبرغم أن المتقدمين في السن يجلّون الفرد، فهم يميلون إلى تأييد المؤسسة. وهم باعتقادهم أن المؤسسة تحميهم وتحمي مصالحهم مستعدون لفعل أي شيء لصونها، حتى لو اقتضى عملهم هذا أن يضحوا بحيواتهم. فاحترام الحياة والحرية عند الناس الذين يؤمنون بهذا الأسلوب هما فكرتان فقط، على حين أن حماية المؤسسة هي المقدمة الأساسية والعملية لكل فعل.

وموقف الأجيال الجديدة المعارض لذلك تماماً هو أن المؤسسة، التي يجب أن تحميهم، هي في الحقيقة أكبر تهديد لحياتهم وحريتهم. ووجهة النظر هذه تنطلق من المعرفة بأن الأجيال القديمة قد أضاعت حياتها وحريتها من أجل المؤسسة لأنها اعتقدت أنها الأمن الموعود. ويرى الشباب أن هذه التضحيات بالغة السخافة.

وتنشأ الرغبة عند الأجيال القديمة في حماية المؤسسة من التناسج بين أمنها وحقوقهم ومصالحهم. وعندما كان الناس الذين هم الآن جيل قديم شباباً كانوا يكابدون التجارب المريرة بسبب سلطة أسلافهم عليهم. وهم الآن يملكون السلطة بأيديهم، ولكن ويا للسخرية يرفض الشباب الذين يجب أن يتبعوهم يوماً أن يُقروا بمشروعية المؤسسة التي ترتكز عليها سلطة الجيل القديم. والشباب اليوم يعون بألمٍ الحاجةَ الملحة إلى حماية الإنسانية. وهم لذلك يهزؤون بكبرياء المؤسسة ويذهبون إلى حد محاولتهم القضاء عليها بكاملها. وإذا كنا سنفهم أعمال الشباب فعلينا أن نحاول أن نفهم الانفعالات التي تحثّهم.

واعتراضهم الأساسي هو على وعيهم للامتيازات الخاصة التي يُضمرها عديد من المشتركين في المؤسسة. ولكل عصر مؤسسته، وكل مؤسسة تتغير بمرور الزمن. ولكن مهما كانت طبيعة المؤسسة في مرحلتها، فإن الذين لم يستطيعوا أن

يصبحوا جزءاً منها اغتربوا عنها. والشباب اليوم مجمعون على مقاومة هذا الاغتراب الذي يبدو لا مفر منه ظاهرياً ومقاومة الأفكار التي تدعمه.

ومن تجليات هذه المعارضة للمؤسسة اليوم هو الموجة العنيفة لما يُسمى سلطة الطلبة التي اكتسحت معظم البلاد. ويرتبط بحركة الطلبة الهبيون، الذين يحاولون الهزء من المؤسسة بالتخلي عن بعض رموزها التقليدية: اللباس المعتدل، والأناقة في بعض الأشياء من نحو أسلوب تصفيف الشعر، وما إلى ذلك. والهبيون، باختيار ألبستهم غير المألوفة وتركهم شعرهم طويلاً، يحاولون أن يقدموا ثقافة مضادة. وهذا الذي يُطْلَق عليه الثقافة التحتية منتشر على نطاق واسع.

ولا نستطيع في الوقت الحاضر أن نعلم كم ستكون آثار المقاومة الشابة واسعة. ولكن يبدو أن الناس العاديين سيظلون يرون أعمالهم غير مفهومة. ومع ذلك، كما أن الانفعالات التي تدعم أفعال الأجيال الجديدة تصبح بوجه عام مستوعَبة وتصل إلى مجالات واسعة، فإن الأجيال التي نَذَرت نفسها لدعم المؤسسة تبدأ الشعور بالزعزعة. وقد تتجه إلى فقدان الثقة بأعمالها التي تقوم بها لأجل حماية المؤسسة.

وبمرور الزمن ينبغي للجيل الحاضر الأكبر سناً أن يُخلي السبيل. وإنها لمسألة زمن فقط قبل أن يصبح شباب اليوم المسيطرين على السلطات القيادية.

توينبي: يوجد اليوم، كما تشير، تمرد عالمي على المؤسسة. وليس هذا جديداً في حد ذاته. ففي مصر الفرعونية كانت المؤسسة التي بنت الأهرامات في عصر «المملكة القديمة» قد قُضي عليها عند انتهاء حكم السلالة السادسة؛ وفي العالم الإغريقي- الروماني قُضي على المؤسسة في القرن الثالث للتاريخ المسيحي؛ وفي فرنسا قضت عليها الثورة الفرنسية؛ وفي الصين قُضي عليها بانتهاء حكم سلالة تشينغ Ch´ing، بعد أن حافظت على مركزها في موقع السلطة- أو استردت مركزها كلما أضاعته مؤقتاً- أمداً من الزمن أطول من أية مؤسسة أخرى لدينا تدوين عنها، باستثناء المؤسسة المصرية الفرعونية.

والملمح المميز لردة الفعل العالمية الحاضرة على المؤسسة هو أن التمرد قد أخذ أساساً شكل الحرب بين الجيل الصاعد والجيل متوسط العمر في المؤسسة نفسها. وإنه لصحيح أن الثورات العديدة السابقة على المؤسسة قد قادها الأعضاء الشباب في المؤسسة نفسها؛ وصحيح كذلك أنه في التمرد العالمي الحاضر، يشكل الناس الذين هم تحت خط الفقر، سواء في البلاد الغنية أم الفقيرة، أكثرية المتمردين. إلا أن تمرد الجيل الصاعد داخل المؤسسة نفسها هو في جملته ملمح خاص بالفوضى العامة الحاضرة.

إكيدا: لاريب أنه قد كانت ثمة صراعات بين المؤسسة ومقاومة المؤسسة في كل العصور. إلا أنه لم يكن مألوفاً في الماضي أن تكون للعناصر المؤسَّسة اليد العليا وأن تقمع مقاومة المؤسسة. كانت العناصر المؤسَّسة عندما تغدو بالغة الفساد والتنافر إلى ما لايُحتمل، تهزمها مقاومة المؤسسة ويحدث تحول اجتماعي.

وكما تقول، إن الفارق بين كل الصراعات الماضية من هذا النوع والصراع الحالي كامن في طبيعة العنصر المقاوم للمؤسسة. كانت الشعوب العبرية والجرمانية التي هزمت المؤسسة الإغريقية- الرومانية قد دخلت تلك المؤسسة وقامت بالثورة من الداخل. وكان المرتزقة الجرمانيون الذين أطاحوا بالإمبراطورية الرومانية الغربية الدعامة الرئيسة للمؤسسة، ولكنهم كانوا جوهرياً خارجها. وفي حال الثورة الفرنسية كذلك كانت البرجوازية جزءاً من «النظام القديم»، ولكنها لم تكن جزءاً من المؤسسة ذات الامتياز التي شكلها الأرستقراطيون ورجال الدين.

وخلافاً لهذه الأحوال فإن الطلبة الذين هم القوة الرئيسة في الحركة المقاومة للمؤسسة هم في الوقت ذاته أبناء الناس الذين هم في قلب المؤسسة الحاضرة. إنهم كما يمكن أن يقال، القوات الاحتياطية وينبغي وفقاً للعرف أن يصبحوا زعماء المؤسسة في المستقبل.

توينبي: بوسعي أن أرى عدة أسباب لتمرد الجيل الصاعد الحالي داخل المؤسسة نفسها. أولاً، إن الجيل متوسط العمر الذي هو الآن في السلطة واضح التقصير في إدارة شؤون العالم إدارة مُرْضية. ثانياً، بسبب التسريع في التقدم التكنولوجي تتغير الأشياء بسرعة كبيرة وتأخذ الدور المهدِّد الذي يجعل الجيل الصاعد يخشى الآن أنه، قبل أن يكون لديه الوقت للتغلب عليها، ربما تَرك الجيل متوسط العمر البشر تستبِّد بهم كارثة قد لا يكون لها علاج. ثالثاً، إن الجيل الصاعد مغترب عن الأكبر عمراً لأن نشاطات المؤسسة وأساليب العيش في البلاد التي تُدعى متقدمة قد فقدت جاذبيتها واعتبارها. وقد كان في العادة سحر ما في حياة البرهمانيين، والساموراي، ورجال الدولة الكبار في العهد الميجي، وأعضاء مجلس الشيوخ الروماني، وملوك المال في «وول ستريت». وليس ثمة سحر في حياة رجل الشركة الحالي، أو الموظف المدني، أو موظف نقابة العمال. فالبلادة وعدم الفعالية في المؤسسة الحاضرة قد حَرَّضتا أبناءها على التمرد عليها.

وهذه الحرب بين الأجيال المختلفة داخل المؤسسة تُفاقم خطورة الوضع الذي هو في حد ذاته خَطِر بشكل مرعب. ولذلك نَوَلُنا أن نحاول أن نصلح هذا الوضع وكذلك أن ننهي حرب الأجيال التي نشبت.

إكيدا: لكي نحل هذا الخطر المزدوج علينا أن نناضل لإيجاد طريق يمكن أن تسير عليها الأجيال المتباعدة معاً.

توينبي: قد يخفّ التوتر بين الأجيال إذا بدأ الشباب يرون أنه ليس لجيل، أو لم يكن له أبداً، حرية التصرف وأن كل جيل، عندما يجيء إلى السلطة، يجد أن حريته في العمل محدَّدة بالكارمة karma. إن الجيل الصاعد يحتقر الجيل متوسط العمر ويمقته لعدم إخلاصه ونفاقه الظاهرين أكثر مما يمقته ويحتقره لعدم فاعليته وخموله الواضحين. وما من ريب أن الجيل المتوسط في العمر في المؤسسة غير مخلص ومنافق إلى حد ما، ولكنه على وجه اليقين تقريباً أقل في ذلك مما يبدو.

وبيناً هو يود صادقاً أن ينفذ بعض الإصلاحات الجذرية التي يطالب بها الجيل الصاعد، فقد يجد كذلك- من غير أن ينجح في تفسير ذلك بوضوح- أنه يعيق إرثه من الكارمة وأنه لا يستطيع أن يغيّر بجهوده هذا الإرث على نحو فعال لتغيير حالة العالم الذي لم يبلغ المستوى المطلوب ويحاول أن يعمل صادقاً.

إكيدا: إن مثالك يؤكد ضعف البشرية وهشاشتها في وجه الكارمة والقدر. وعلى الشباب من الزمرة المعادية للمؤسسة أن يفكروا في هذه الأمور أيضاً. ولكن يبدو أنهم مقتنعون أنهم يستطيعون أن يُخضعوا أي شيء بوساطة قدرات الفكر والمثل الرفيعة. وقد يكون هذا الموقف مزية من مزايا الشباب؛ فمشكلة القدر الذي لا يتغير تظهر دائماً عند الناس الذين هم في مواقع السلطة والمسؤولية. وأكثر الشباب مثالية يرون أن «الفعلية» لايمكن أن تعالَج على نحو ناجح بالمُثل وقدرات العقل وحدها. وفي حياة كل فرد تكمن الكارمة والجشع. وفي حياة كل الأشخاص المنهمكين في خلق أي مجتمع هناك أقدار لا يُسبر غورها، تتراكب كلها وتتناسج لتشكل الواقع. وما يكاد الشخص يسير في هذه المجموعة المعقدة من الظروف حتى يصعب عليه أن يتقدم دون أن يفقد رؤية نور المُثل. والمقدمة المهمة لردم الهوة بين الأجيال هي أن يفهم كل المعنيين أنفسَهم والآخرين بوصفهم بشراً مثقلين بالأنواع نفسها من العيوب والضعف مما تخلقه الكارمة.

توينبي: إن الصدْع بين المؤسسة وبقية البشر هو جزء من إرثنا الكارمي. أسنكون قادرين على تغيير الكارمة فينا إلى حد إغلاق الفجوة الاجتماعية التي انفتحت عند فجر الحضارة، قبل خمسة آلاف سنة على الأقل؟ أسننجح في إلغاء المؤسسة بدمجها في مجمل البشر؟ إنني أوافق على أن هذا يجب أن يكون هدفنا، لأنني أوافق على أن امتيازات المؤسسة تتعارض مع كرامة الإنسان وأنه، في تنازع المصالح بين المؤسسة والبشر، علينا أن نعطي الأولوية للبشر. وهذا صحيح في حد ذاته، وهو كذلك شرط ضروري لصنع السلام بين الأجيال المتحاربة. وعلى أية حال، يُظهر التاريخ أن ذلك مشروع صعب. فقد كانت المؤسسة المصرية

الفرعونية، كمثيلتها الصينية، تعود إلى وضعها السابق مرة إثر مرة بعد الإطاحة بها مرة إثر مرة. وقد أطاحت الثورتان الفرنسية والروسية بالمؤسستين القديمتين وما ذلك إلا لفتح الطريق أمام إنشاء مؤسستين جديدتين.

إكيدا: إن الشيء المهم في هذا الصدد هو معرفة الإنسان كيف يمحو الشر الكارمي أو المقدَّر الموجود في داخله. لماذا يحتكر الناس الذين يتولون الحكم في المؤسسة السلطةَ ويطؤون الكرامة الإنسانية؟ لماذا تنتهي المؤسسة التي تشكلت لحماية السعادة الإنسانية والسلام إلى ألا تجلب للإنسانية غير الشقاء وتهديد السلام؟ إنني مقتنع أن السبب الذي جعل كل الهزائم التي حاقت بالمؤسسات القديمة في التاريخ تؤدي إلى خلق مؤسسات جديدة هو أن الناس لم يكونوا قادرين على استئصال الكارمة السيئة الأساسية داخل نفوسهم. ولكن هل الكارمة غير قابلة للتغير كما كان يناقَش أحياناً؟

تؤمن تعاليم نيتشرن دايشونين Nichiren Daishonin أنه بالتوصل إلى تفهم للكارمة والطبيعة البشرية يصبح ممكناً تغييرهما. وتكمن كرامة الحياة البشرية في إمكانية تطوير الكارمة وتغييرها.

وأنا واثق أن الأجيال القديمة والجديدة إذا اتخذت من فهم الكرامة البشرية بهذا المعنى منطلقاً لها فإن الطريق سينفتح أمام اجتماع الشمل. وهذا يؤدي من ثم إلى إعادة بناء المؤسسة والنظام التربوي، وخلق نظام جديد بصورة كلية. ولهذه الغاية يجب التخلي عن كل الأفكار حول التضحية بالناس من أجل خير المؤسسة. وبمصطلحات أشد ملموسة، على كل الأمم أن تتخلى عن حق القتال وأن تتخلص من التجنيد العسكري الإلزامي. وغني عن البيان أنه لايمكن السماح لأية منظمة اجتماعية أخرى أن تكون لها السلطة التي تنتهك حرمة احترام الإنسانية أو أمن الحياة أو تهددهما.

وبالرغم من أن تنفيذ هذا النوع من البرنامج في ظل الظروف العالمية الحاضرة ليس سهلاً على الإطلاق، فإذا فُهمت كرامة الحياة أخلاقياً، فإن ما أوجزتُه هو

السبيل الطبيعي الذي يجب اتّباعه. وهو يعتمد كلياً على تثوير البشر لإدراكهم. وإذا قاموا بذلك ففعلهم يعتمد على امتلاكهم المثل الدينية التي تُرشد أفعالهم ونشاطهم إلى تنفيذ مشروعاتهم.

توينبي: أعتقد أننا، على أية حال، متفقان أساساً. فنحن لن نفلح حقاً في حل مشكلة المؤسسة إذا لم نحقق إعادة توزيع فائض الإنتاج على أساس تفاوتي عادل. وأنا أشاركك الرأي أن إدراك كرامة الإنسان أمر جوهري. إلا أن كرامة الإنسان تقتضي أن تصبح كل أنواع المهن مهناً حرة. وينبغي لنا أن نقضي على الإنسان الذي هو ناقلة ميكانيكية وكذلك على الإنسان المنظماتي. ويجب أن يكون ممكناً لكل امرىء أن يكسب رزقه بقيامه بالعمل الذي له قيمة جوهرية والذي يشعر العامل نفسه بأنه كذلك. وفي الوقت الحاضر يقوم معظم الناس بعملهم من أجل أن يكسبوا أعلى تعويض لا من أجل العمل نفسه. وينبغي ألا نظل نعطي لحافز الكسب قمة الأولوية. على أن هذا التغيير المرغوب فيه كثيراً للحافز لا يمكن أن يتم إلا بتغيير القلب، وهذا التغيير المرغوب فيه جداً للقلب لا يمكن أن يحدث إلا بالتغيير الروحي الباطني. وهذا التغيير يجب أن يتم على المستوى الديني، لا على المستوى الاقتصادي، ويجب أن يقوم به كل إنسان بمفرده.

حيادية وسائل الإعلام

إكيدا: إن الاتصالات الجماهيرية تؤثر في ميادين كثيرة في المجتمع المعاصر وتميز عصرنا إلى حد ما. فالموجات الإذاعية تنقل على الفور أخبار الحوادث في أحد البلاد إلى معظم العالم، والتلفزيون يجعل هذه الأخبار أشد حيوية بإحضار الصور المرئية للحوادث داخل أوطانها الخاصة.

توينبي: لقد وسّعت التكنولوجيا الحديثة المدى الذي يمكن عليه الاتصال بالجمهور فوراً بوساطة وسائل الاتصال البصرية والسمعية المباشرة. وفي الماضي لم يكن المتحدث العام مزوداً بمكبرات الصوت، ولم يكن في مقدوره أن يبث صوته وصورته بالمذياع والتلفزيون. ولذلك فقد حددت قدرة الإنسان الجسدية جمهوره

بعدد الناس الذين يستطيعون أن يجتمعوا على مقربة كافية منه لسماعه ورؤيته في وقت واحد. وقد قدّر الفيلسوف الإغريقي أرسطو أن هذا العدد لا يتجاوز خمسة الآلاف، واعتقد وفقاً لذلك أن الحد الأقصى لمجموع المواطنين الذين لهم حق الاقتراع ينبغي ألا يزيد على خمسة آلاف في دولة يكون شكل الحكم فيها هو الديمقراطية المباشرة.

وخلافاً لذلك، فإن البث الإذاعي والتلفزيوني من الممكن أن يلتقطه على الفور أي إنسان في العالم. والصحف والكتب تأخذ مدى أطول في التوزيع، ولو أُرسلت بطريق الجو. وهي حتى عندما تصل لا تصل إلا إلى القطاع المتعلم من البشر، وبرغم أن نسبة المتعلمين في بعض البلدان- وهي اليابان ونيوزيلنده وألمانيا- تكاد تكون مائه بالمائة من السكان، فإن أكثرية السكان في كامل العالم ماتزال أمية. ومن المؤكد أن الكلمة المطبوعة أقل تأثيراً من الكلمة المنطوقة والصور المرئية التي تصل إلى الأكثرية غير المتعلمة ويمكن نقلها فوراً. وهذا مما يؤسف له. فما يُسمع من الإذاعة وما يسمع ويُرى على شاشة التلفزيون سريع الزوال. إنه يزول بالسرعة التي ينتقل بها؛ فالتسجيل الوحيد للمستمع والمشاهد هو في ذاكرته؛ وهي قدرة طبيعية مشهورة بأنها لايمكن الاعتماد عليها.

إكيدا: مادامت الاتصالات الجماهيرية واسعة فيصطحبها على الدوام الخطر في أن تصبح أدوات للتلاعب بالناس. يضاف إلى ذلك أنه حتى إذا كان هذا التلاعب لا شعورياً فإن الاتصالات الجماهيرية تسهم بر غم ذلك في تشكيل الرؤى العالمية وفي توجيه تلك الرؤى في اتجاه أو آخر.

توينبي: لاريب أن تأثير وسائل الاتصالات الجماهيرية كبير، والناس الذين يسيطرون على هذه الوسائل يستطيعون استخدامها للتلاعب بجمهورهم. وليست هذه القدرة على التلاعب حكراً على المستوى الشعوري لنفس المستمع أو المشاهد. وبمقدور مدراء الوسائط أن يجعلوا رسالتهم تخترق السطح الشعوري للنفس إلى الأعماق ما تحت الشعورية. إن بوسعهم أن يحتالوا على ما تحت الشعور عند

جمهورهم من أجل أغراضهم. ففي الولايات المتحدة، قبل بضع سنوات، كانت المؤسسات التجارية والصناعية الخاصة التي اشترت مدة إذاعية وتلفزيونية للإعلان عن سلعها وخدماتها تستخدم الوسائط لا لمخاطبة السطح الشعوري بل المستويات ما تحت الشعورية من النفس بوصفها استراتيجية لجعل الجمهور يشتري بضائعها بصورة غير إرادية. وأثارت هذه الخطة البارعة احتجاجات قوية بحق. وفي فرنسا في ظل نظام الرئيس ديغول كانت المعارضة محقة كذلك في الشكوى من احتكار الحكومة لاستخدام وسائط الاتصال الجماهيرية الفورية. وأكدت المعارضة أن ذلك كان ممارسة غير شرعية من السلطة الحكومية.

إكيدا: إن أهمية الحياد في وسائل الإعلام واضحة، ولكن قضية إقامة هذا الحياد ليست سهلة على الإطلاق. خذ مثلاً الصورة الصحفية لضحايا الحرب الفييتنامية. فالحقيقة هي أن الناس الذين يظهرون في الصورة الموضوعية قد لا يكونون ڤييتناميين من الجنوب ولا أعضاء في فييت كونغ الشمالية. وكل الأمر يعتمد على ما تقوله التعليقات؛ وهي قد توجّه الصورة وذهن القارىء في أي سبيل.

أو إذا أظهرت كاميرا التلفزيون المتدربة على الاصطدام بين الطلبة الراديكاليين والشرطة الهجوم العنيف لطالب هائج يثب فعلياً من الكاميرا إلى حجرة الجلوس، فقد ينظر المشاهد بانتقاد إلى هؤلاء الشبان. أما إذا أظهرت الكاميرا رجال الشرطة يستخدمون الأسلحة لقمع الطلبة، فمن المحتمل أن يصب التعاطف في الاتجاه المعاكس. ولما كان من المتعذر إضاءة صورتين دفعة واحدة في حجرة جلوس المشاهد، فإن الحياد بالمعنى الصارم مستحيل في مثل هذه الأحوال. ومع ذلك فأنا أعتقد أن الحياد هو الشرط الحيوي الذي نولنا أن نطالب به وسائل الإعلام.

ولكن أين تكمن المحافظة على الحياد؟ إنه من الصعب جداً الحصول على الحياد الحقيقي بإضافة نصف الربع اليميني إلى نصف الربع اليساري وإعادة تشكيل

الوسط بالمبلغ الناتج. والعلوم السياسية تنهمك كثيراً في مسائل الحياد، ولكن في هذه الأمثلة هناك فارق كبير بين قوى الممسكين بالسلطة الحكومية وقوى الشعب، لأنه طالما أن الحكومة تحتفظ بالسيطرة الكاملة على السلطة، فإن لها حداً ساحقاً. وينجم عن ذلك أن وسائل الإعلام إذا اتخذت موقفاً وسطاً بين الشعب والحكومة فإنها وإن بدت حيادية فهي بالفعل ليست كذلك. ونَوَلُنا أن نتذكر هذه المسألة عندما نفكر في الحياد الحقيقي، الذي هو في خير الأحوال مفهوم غامض، يتبدّل عادة حسب الحالة الراهنة.

توينبي: أوافق مؤكداً أن هذه السلطة الجديدة الهائلة للتأثير في الشعب، التي خلقتها التكنولوجيا الحديثة، يجب أن تُستخدم حيادياً. إلا أننا نحتاج إلى إيضاح معنى الحياد وإلى إيجاد هيئة حاكمة تكون حرة وراغبة في استخدام الوسائط بالطريقة الحيادية المرغوب فيها.

وواضح أن الحياد سهل التعريف عندما يكون، مثلاً، مسألة التوزيع لاستخدام الوسائط للدعاية السياسية في أوقات الانتخابات في البلد المحكوم ديمقراطياً. فالوقت يجب أن يوزَّع بين الأحزاب المتنافسة بنسبة قوتها العددية. والعبء المالي للوقت الموزَّع يجب أن يتناسب مع المقادير الخاصة للاعتمادات المالية في الأحزاب المختلفة (والأرقام يجب أن تكون مكشوفة وأن يجري التحقق من صحتها). وهذا التوزيع ينبغي ألا تقوم به حكومة اليوم ولا أية منظمة سياسية بل أن تقوم به السلطة التي أُوكلت إليها إدارة وسائل الإعلام.

على أية حال، فإن التمييز بين الجيد والرديء والصواب والخطأ يقوم به كل إنسان فردياً وكل جماعة إنسانية جماعياً. وهناك اختلاف بالغ حول ما هي الأشياء الخاصة التي هي جيدة ورديئة، وما هي الأعمال الخاصة التي هي صواب وخطأ. ولكن هناك اتفاق إجماعي على رسم التمييز الفكري بين الفئتين والاعتقاد أن واجبنا الأخلاقي هو أن نؤيد ما نعدّه جيداً وصحيحاً، وأن نعارض ما نعدّه خطأ ورديئاً. وهذه الحقائق تثير مشكلة حول أمن الصواب، أو في الحقيقة أمن الممكن، أن نكون حياديين حيال الصواب والخطأ وحيال الجيد والرديء.

وعلى سبيل المثال، فإن الاستبداد السياسي، والخداع الشخصي، واستخدام العنف بوساطة أشخاص خاصين في الحياة الوطنية للبلد، والكتابات الداعرة توصم في المبادىء الأخلاقية لمعظم المجتمعات بأنها سيئة وخطأ، برغم أن التعريف الدقيق لهذه المساوىء متباين. وهناك ممارسات ومؤسسات ذات وضع أخلاقي مثير للخلاف، حتى بين أعضاء المجتمع الواحد نفسه. والأمثلة على ذلك هي الحرب، وعقوبة الإعدام، والانتحار، والشذوذ الجنسي. فهل الحياد صحيح أو ممكن حيال ما هو خير وشر وحيال ما هو صحيح وخطأ في حكم الفرد أو الجماعة؟

أنا شخصياً أعتقد أن الحياد في هذه الحال غير ممكن وأنه إذا كان ممكناً لن يكون صواباً. ومحاولة المرء أن يكون حيادياً إزاء ما يعدّه صواباً وما يعدّه خطأ تساوي تأييده ما يعدُّه خطأ، طالما أن ذلك سيكون خرقاً لواجب المرء الأخلاقي في تأييد ما يعدّه صواباً.

إكيدا: إن الحياد في القضايا الأخلاقية، كما قلت، مستحيل حيال مسألتي الصواب والخطأ، ولكنني بالحديث العملي مضطر أن أؤكد أن حياد وسائل الإعلام أمر أساسي. ولعلي أقدم هذا الاقتراح بوصفه الخط الهادي لتعريف هذا النوع من الحياد العملي. إن وسائط الاتصالات الجماهيرية يجب أن تحمي بشكل ثابت حقوق الشعب وأن توجّه أخبارها من وجهة نظر احترام الحياة.

توينبي: أوافق على أن وسائل الإعلام ينبغي أن تُستخدم حيادياً، وأنا أذعن للشرط المهم والجوهري وهو أن الحياد مستحيل إزاء الصواب والخطأ. والحقيقة هي أنني سأذهب إلى حد أن أقترح على السلطة التي تدير وسائل الإعلام أن تعطي الناس الذين تعدّهم هذه السلطة على خطأ أخلاقي الفرصة لإعلان حجتهم، دون أن يخفي ذلك أن حكم السلطة على هؤلاء الناس معاكس.

ولكن كيف لنا أن نجدد أعضاء سلطة تكون حيادية. وكيف لنا أن نضمن أن تكون السلطة ذات العقل الحيادي حرة في إدارتها لوسائل الإعلام حيادياً لدى الممارسة؟ أنا لا أعتقد أنه من شأن تعيين الحكومة أو انتخاب الناخبين أن يُثمر عن

هيئة ذات عقل حيادي تحكم وسائل الاعلام. وأقترح أن يجري انتقاء أعضاء هذه الهيئة على أساس جدارة الأفراد. ولكن ما هي الوسيلة التي نستطيع بها أن نعثر على تمويل إدارة وسائل الإعلام دون أن نعرّض الهيئة الحاكمة للضغط المالي؟ وعلى هذا المقياس علينا أن نرفض أن تكون مصادر الدخل لهذه الهيئة من الأموال الضريبية التي تحددها السلطات السياسية العامة أو من أجور الإعلانات التي تدفعها المؤسسات الصناعية والتجارية الخاصة. والبديل هو المطالبة برسم الترخيص بالاستماع والترخيص بالمشاهدة. وهذا سوف يحدد استخدام وسائل الإعلام بالناس القادرين على دفع الرسم. وعلى أية حال، فإن وسائل الإعلام لايمكن أن يستخدمها إلا الناس القادرون على شراء جهاز الاستقبال أو استئجاره. وبالمقارنة مع ثمن الجهاز الذي لا مفر منه، فإن ثمن رسم الترخيص على المستوى الكافي للدفع من أجل الخدمة سيكون ضئيلاً.

القيود على حرية النشر

إكيدا: في الدول المؤسساتية الحديثة يُعترف بحرية التعبير، التي تشمل حرية الكلام وحرية النشر، إلا أن المسائل المتعلقة بتأثيرات التعابير الملفوظة والمطبوعة في الجمهور تسبّب لا محالة مشكلات التقييد. والقيود المقبولة عموماً على حرية التعبير ترتبط بالميادين التالية: الأخلاق العامة، وأسرار الدولة، والكيان الشخصي للفرد. والنزعة الحالية في البلاد الغربية المتقدمة إلى إفلات الرقابة عن الأدب الإباحي ماضية قُدُماً. وفي رأي بعض الناس أن هذه النزعة بغيضة من وجهة نظر تربية الأحداث، ولكن خشيتهم برأيي غير مسوّغة. وأنا لا أستطيع أن أتغاضى عن استخدام الضغوط السياسية في محاولات الرقابة على مسائل من هذا النوع. والإنسان بطبيعته يميل إلى أن يكون أشد فضولاً حول الأشياء المكتومة بسرية صارمة. وعلينا بدلاً من إخفاء الجنس أن نساعد الشبان على الوصول إلى رؤية صحيحة له.

توينبي : قد لا يؤذي الكتمان في بعض الأحوال، ولكنه لايمكن أن يفعل أي خير. فأنا، مثلاً، قد نشأت في زمن كانت أسر الطبقات الوسطى الإنجليزية ترى أن الجنس مربك إلى حد أنه لايقال عنه للأطفال أي شيء. وعندما بلغت العاشرة أو الثانية عشرة من عمري قام أبي بمحاولة تفسير الفعل الجنسي لي، ولكن ارتباكه كان كبيراً إلى حد أن تفسيره كان شديد الصعوبة على فهمي. وبعدئذ حاول أحد أساتذة مدرستي أن يوضح لي الأشياء، ولكنه لم ينجح أكثر من أبي لأنه كان شديد الخجل من الموضوع. وقبل أن أتزوج ذهبت إلى طبيب في إنجلترا وطلبت إليه أن يساعدني؛ وكان من الغرابة بمكان أنه حتى هذا الرجل المحترف وجد الحديث الصريح حول المسألة شيئاً كبيراً، وبدلاً من أن يقدم لي شرحاً أعارني كتاباً مدرسياً فيه رسوم بيانية. وكانت هذه هي تربيتي الجنسية قبل الزواج، وكانت سخيفة. وأنا لم أُظهر ميلاً إلى الأدب الإباحي نتيجة هذه التجارب المبكرة، ولكن بوسعي أن أرى كيف قد تؤدي الكتمانية بالناس إلى الميل إليه. وأوافق تماماً على أن الجنس إذا جرى الحديث عنه بصراحة فَقَدَ بعض إغرائه المدغدغ واحتل مكانه الطبيعي في الحياة الإنسانية.

إكيدا : الحرية الحقيقية تعني الحرية في رفض الأدب الإباحي وكذلك الحرية في قبولها. بكلمات أخرى، أنا لا أتخذ موقف السماح بالأدب الإباحي غير المقيَّد كلياً، ولكنني أُصر أن القيود يجب أن تتحدد بانسجامها مع المبدأ الأساسي لحرية الاختيار.

والآن لنتحول لحظة إلى مسألة القيود على حرية التعبير فيما يتصل بما يُسمى عموماً أسرار الدولة. إنه غير مرغوب عند الدول، بل هو خطير كذلك، تنْاول المشروعات السرية التي يجب أن تبقى سراً على الشعب وعلى بقية الأمم. والدولة ينبغي أن تكون منفعة عامة؛ ولذلك فأنا أعتقد أنه يجب ألا تكون لها أسرار في كل الظروف. وفي الحقيقة، على الناس أن يسفّهوا الأسرار القومية وأن يصبوا اهتمامهم بشجاعة ويقظة على ألا تقودهم الحكومات عبر السبل الخطرة.

توينبي : إن أسرار الدولة دلالة على همجية السياسة، ولاسيما السياسة الدولية. وأنا في غضون الحربين العالميتين أمضيت زهاء عقد من الزمان موظفاً حكومياً مؤقتاً، أشتغل بين حين وآخر بالوثائق السرية. وكنت أمقت بشدة سريةَ هذا العمل. والدافع إلى السرية في أمور الدولة هو التصميم على إيقاع الأذى بحكومات الدول الأخرى وشعوبها والخوف من أن ينالها الأذى من تلك الدول. وعندما كنت أعمل مؤقتاً في الدائرة الخارجية كان كل موظف قد أُعطي مجموعة من المفاتيح لإقفال وفتح الصناديق التي كانت الوثائق السرية فيها تنتقل من مكان إلى مكان. ولأنني لم أكن أريد أن أمضي بقية عمري مشتغلاً بالأوراق التي يجب أن تبقى خبيئة، فقد رفضتُ في كل مرة كنتُ أُدعى فيها، عند نهاية الحرب، إلى أن أبقى دائماً في سلك الحكومة.

والصراحة هي إحدى الأسباب التي جعلت العلم الحديث قادراً على إحراز التقدم الكبير. وحتى اكتشاف طريقة لتفتيت الذرة وطريقة لاستخدام الطاقة النووية كان البحث العلمي والمكتشفات العلمية صريحة كل الصراحة. كان يُنشر كل شيء جديد، ويتبادل كل امرىء المعلومات مع أي شخص. لم يكن العلماء يعرفون الحواجز السياسية. وكانت المجلات العلمية تُنشر بشكل طبيعي بعدة لغات؛ وفي أية مكتبة علمية كل المجلات، وكلها متاحة لكل امرىء. ولكن منذ اختراع الأسلحة النووية، أصبح العلم النووي، مهما كان، خاضعاً لمشيئات الحكومات وقواعد السرية في الخدمات الحكومية. وأنا أخشى أن يحدث ذلك في فروع العلم الأخرى أيضاً. وعلينا أن نقاوم هذا الخطر وعلينا أن نناضل لنستعيد حرية العلم. وفي هذا الحقل والحقول الأخرى ينبغي ألا تكون ثمة أسرار دولة.

وما من شك أن الإنسان الذي أقسم على المحافظة على أسرار الدولة ثم قبل الرشوات لإفشائها قد ارتكب فعلاً خاطئاً أخلاقياً من وجهة النظر الشخصية. ولكن يبدو لي أن العقوبات في بريطانيا على هذه الأعمال غير متكافئة مع

خطورتها. لقد ألغينا عقوبة الإعدام في بريطانيا. وجناية القتل يُعاقب عليها بالسجن المؤبد، برغم أن مدة الحكم قد تُختصر أحياناً. والإنسان الذي يبيع أسرار الدولة يتعرض للعقوبة نفسها، وقد يصل الأمر إلى أن يُعاقَب عقاباً أشد من عقاب القاتل الذي تُنقص مدة سجنه لسلوكه الحسن.

إكيدا: هذا النوع من العقوبة غير المتكافئة خاطىء ولاسيما على ضوء اعتقادي أن أسرار الدولة يجب ألا تحتل المقام الأول.

ومن المجالات الثلاثة فإن المجال الوحيد الذي أُصِرّ فيه على القيود على حرية التعبير– النشر وسواه– هو انتهاك خصوصية الفرد. ليس هناك سبيل إلى تقييد القيل والقال، ولكن يجب أن يكون لدى الفرد الحق في الاحتجاج على المادة المطبوعة التي تتضمن الإشاعات غير الثابتة المتعلقة به وفي إيقاف نشرها قانونياً.

توينبي: أجل، ينبغي أن تكون الحياة الخاصة مصونة من النشر غير اللائق. وفي سنة ١٩٣٩ انتحر ابني الأكبر. وفور نشر النبأ أحاطنا المراسلون الصحفيون الذين أزعجونا دون توقف. ورجتهم زوجتي ورجوتهم أن يذهبوا عنا، ولكنهم أصروا أنهم إذا لم يحصلوا على القصة فقدوا وظائفهم. وعندما قررنا أن نتحدث إليهم، كانوا مرتبكين وكنا مكروبين. وهذه هي إحدى النتائج السيئة للمتابعة عديمة الشفقة للأنباء المثيرة.

وقبل زمن ليس بطويل كانت ثمة معركة دائرة بين امرأة شهيرة ومصور يضايقها بشكل سافر. وكان المصور يُحاجّ أن له الحق في أن يكسب رزقه بملاحقة المرأة وأطفالها وتعذيبهم بالتقاط الصور. وادعت، وهي على حق، أن حياتها الخاصة ملك لها. وكنت أتفق معها وأعتقد أنها ينبغي أن تكون محمية. ولا ينبغي أن يكون لأي مصور الحق في أن يضايق الآخرين من أجل جلب المال لنفسه. وفي أحوال كهذه ينبغي أن يكون النشر خاضعاً للقيود.

إلغاء عقوبة الإعدام

إكيدا: لسوء الحظ ماتزال عقوبة الإعدام نافذة المفعول في اليابان ومعظم البلاد الأخرى. وسيثير انتباهي كثيراً أن أسمع كيف ألغاها البريطانيون.

توينبي: إنني جدّ مسرور لأن عقوبة الإعدام قد أُلغيتْ في بريطانيا. إلا أن الإلغاء ليس مدهشاً. فقبل أن تُتخذ هذه الخطوة بزمن طويل كان في بريطانيا تفاهم ضمني بين الشرطة والمجرمين على أن يحجم كلا الطرفين لا عن استخدام الأسلحة وحسب بل كذلك عن حملها. ولم يقتنع المجرمون بالتخلي عن ارتكاب الجرائم، كجريمة السرقة مثلاً، بل كانوا يريدون أن يرتكبوا جرائمهم من غير استخدام العنف الجسدي، مادام رجال الشرطة يريدون أن يكفوا عن استخدام العنف ضد المجرمين. وكان الهدف المشترك هو أن يبقى العنف في الحد الأدنى. ومنطقياً لابد أن إلغاء عقوبة الإعدام كان خطوة كبيرة إضافية على هذه الطريق الإنسانية؛ وكان ينبغي أن تكون استجابة المجرمين هي إلغاء جريمة القتل.

ومما يحزن أن إلغاء عقوبة الإعدام قد تبعه القتل العمد لرجال الشرطة الذين كانوا يحاولون توقيف المجرمين، كما يقتضيه واجبهم. والآن، وقد أُلغيت عقوبة الإعدام، قد يحسب المجرم أنه إذا ألقت الشرطة القبض عليه فسوف يُسجن مدة طويلة إذا كانت الجريمة التي ارتكبها خطيرة. وعلى افتراض أنه قتل الآن شرطياً ثم قبض عليه فإن أسوأ ما يمكن أن يحدث له هو أنه سيُسجَن مدة أطول. ومن جهة أخرى، إذا قتل شرطياً على وشك القبض عليه فقد ينجو من الأسر تماماً. ولذلك يُغري المجرم أن يقتل الشرطي. وفي هذا الوضع الجديد أصبحت مهمة الشرطة أشد خطورة؛ ومن ثم راح رجال الشرطة يقترحون أن يُفرض الإعدام من جديد عقاباً على جريمة القتل في الأحوال التي يكون فيها الشرطي وهو يؤدي واجبه هو الضحية.

إكيدا: لاشك أنني أتعاطف مع رجال الشرطة البريطانيين، ولكن، وكما تبرهن الأحداث في البلاد الأخرى، فإن العودة إلى قانون عقوبة الإعدام لن يوقف

قتل رجال الشرطة. والسبب الذي يجعلني أُصِرّ أن عقوبة الإعدام ينبغي أن تُلغى في كل مكان قائم على الاحترام البوذي لكرامة الحياة. ويقدم الناس الذين يدافعون عن إلغاء عقوبة الإعدام عادةً إحدى فكرتين لإثبات مشروعية موقفهم: ليس لإنسان الحق في أن يحكم على الآخر بالإعدام وينفّذه؛ وإلغاء عقوبة الإعدام لن يزيد عدد الجرائم المرتكبة. والذين هم قساة القلوب في تأييدهم لأقصى العقوبة يرون أن عقوبة الإعدام ستنقص عدد الجرائم المرتكبة. وسواء أكان لمفهوم عقوبة الإعدام هذا التأثير أم لا، فإنه يتضمن أن القضاء على الحياة تحذير للناس الآخرين أو ثأر من الجريمة. إلا أن ثأراً واحداً، إذ يُفضي بالضرورة إلى غيره، يحرك سلسلة من الأعمال المؤذية. وأنا أعتقد أن الحياة، بوصفها كينونة مطلقة جديرة بالاحترام العميق، يجب ألا تُعامَل وسيلةً لتحقيق أي شيء غير الحياة نفسها. وكرامة الحياة هي غاية في حد ذاتها؛ ولذلك عندما يكون القيد الاجتماعي ضرورياً، فمن المؤكد أن الأفضل هو ابتكار منهج لا يتلاعب بالحياة. إن استخدام عقوبة الإعدام على سبيل التحذير يُظهر نزعة مؤسفة طالما أنزلت الكوارث بالمجتمع البشري ويبدو أنها في تزايد الآن. وتلك النزعة هي بَخْسُ الحياة قيمتها.

والحرب هي إحدى الأحوال الرئيسة لبخس قيمة الحياة. والحروب في كل الأحوال تقريباً تشنّها الدول التي تعمل لمصالحها. ولا يُنظر إلى الحياة البشرية على أنها أكثر من وسيلة لغاية النصر، ويُعتقد أنها، في حد ذاتها، قابلة للإنفاق. ولا جريمة يرتكبها الإنسان أشنع من ذلك. وما دامت هذه الجريمة النكراء تُرتكب فإن الجرائم البشرية الأخرى سوف تستمر على المستوى الواسع والعميق.

توينبي: آمل أن تُلغى عقوبة الإعدام في كل البلاد للسببين الوجيهين التاليين. ليس لإنسان الحق الأخلاقي في أن يحرم إنساناً آخر من حياته. وكما تُصر، يتطلب إلغاء عقوبة الإعدام الإلغاء المتزامن للحرب. ومن غير المنطقي الاعتقاد أنه ليس لنا الحق أن نقتل، بأقل الوسائل الممكنة وحشية، انساناً فرداً ارتكب جريمة خطيرة، كجناية القتل، بحق أمثاله من أفراد البشر وبحق المجتمع،

ومع ذلك نعدّ في الوقت نفسه أنه مشروع لنا في الحرب أن نقتل ونجرح عديداً لا يُحصى من البشر بأشد الوسائل وحشية وهمجية. إن الجنود لم يرتكبوا إثماً بحق أمثالهم البشر إلى أن أُجبروا، تحت طائلة فقدانهم لحياتهم، أن يحاولوا قتل من يُدْعَون الجنود الأعداء، الذين ليست لديهم شكوى شخصية منهم. إن الحرب لا تقتل البشر وحسب، بل تجبر الناس أن يصبحوا قتلة، وهي تسبب هاتين الجريمتين لا إفرادياً وحسب بل بالجملة.

والسبب الوجيه الثاني لإلغاء عقوبة الإعدام والحرب هو أن القتل نهائي. فما دام الكائن البشري حياً، فلديه إمكانية إصلاح نفسه أخلاقياً، حتى ولو كان مجرماً وجرائمه خطيرة ومتكررة.

إكيدا: أوافق على أن إلغاء عقوبة الإعدام ينبغي أن يقترن بالإلغاء المتزامن للحرب. فإذا كان سيبدو أن ذلك مستحيل مؤقتاً، فلا أقل من أن تكون الحرب النووية محظورة. وإذا كنت أود، ولو افتراضاً، أن أضع عقوبة الإعدام موضع التنفيذ- وأنا غير راغب في ذلك- فلا أحد يستحق أن يُجازى بذلك كأولئك الذين يمكن لهم أن يسببوا حرباً نووية. وأنا بالتأكيد لا أتغاضى عن عقوبة الإعدام؛ فما أقوله لا يتعدى أن على كل البشر أن يتخذوا موقفاً حازماً من إبطال الجريمة الكبرى- إبطال جريمة القتل بالأسلحة النووية- باستئصالها من جذورها.

وأنا أستقبل التلمس العالمي الراهن للطرق المفضية إلى إلغاء عقوبة الإعدام بالسعادة، ولكنني أود أن أرى البشر يمضون خطوة أخرى ويخلقون مجتمعاً لا تكون فيه العقوبة ضرورية لأنه لن تُرتكب فيه جرائم خطيرة. وعلينا، لأجل المجتمع، أن نولي اهتمامنا لإنهاء الميل إلى بخس قيمة الحياة. وفي الوقت نفسه، علينا أن نقرر مواقف عملية نتخذها حيال الجريمة. ومن الإجراءات التي أؤيدها بطول أناة هو أن نحاول إيقاظ الضمير في الناس الذين يرتكبون الجرائم. وبتلك الطريقة سيكون بالإمكان إقناعهم بأنهم ارتكبوا الخطأ. ومهما كانت الظروف ينبغي

ألا يُسمح للدول بفرض عقوبة الإعدام، لأن الدولة بتنفيذها هذه العقوبة ستغدو هي نفسها مجرمة. وكما ذكرت من قبل، فعندما تكون العقوبة الاجتماعية من نوع ما ضرورية كل الضرورة، لابد أن يوجد سبيل آخر غير عقوبة الإعدام.

توينبي: في البلد الذي أُلغيت فيه عقوبة الإعدام، لايمكن أن يكون الخيار هو إعطاء المجرم المدان من الحرية الشخصية ما يعادل ما يؤهِّل له قانونياً وأخلاقياً أندادَه المواطنين الذين ليس لهم سجل إجرامي. وإذا آمنا أن القاتل له الحق في أن يبقى حياً، فعلينا أن نؤمن كذلك أن إخوته في الإنسانية من غير المجرمين لهم الحق في أن يُحْمَوا من خطر أن يقتلهم. ومن ثم يجب أن يظل القاتل المدان سجيناً إلى أن يُظَنَّ- وهذا سيكون مجرد تخمين وليس يقيناً- أنه إذا أُطلق سراحه لن يعود خطراً على الآخرين. وينبغي ألا تكون الغاية من السجن انتقامية؛ وإنما ينبغي أن تكون وقائية بصرامة، وأن تكون فوق هذا الهدف السلبي تربوية وتحسينية إيجابياً. ينبغي أن يكون السجن مدرسة يعلِّم فيها السجين كيف يصلح نفسه ما أمكن ذلك. ولكن إلى أي حد ممكن هذا؟ فالتربية فعالة بنسبة طوعيتها. وفي التربية، كما في العلاقات الأخرى بين الناس، يُفضي الإكراه إلى إثارة المقاومة. والمدرسة التي هي سجن هي مدرسة يكون فيها الإكراه والامتعاض الذي يثيره الإكراه في حدهما الأعلى سواء من الوجهة الموضوعية أم في وعي السجين نفسه.

إكيدا: لن يستطيع إلا رجال التربية بحماسة نادرة وإخلاص لمهمتهم وواجباتهم أن يتغلبوا على هذه العقبات الكبيرة المسلَّم بوجودها في طريق التربية الفعالة في السجن. وأنا أتفق مع تفسيرك للأنظمة الجزائية الإصلاحية ومع أَمَلِكَ في أن تُلغى عقوبة الإعدام في كل البلاد، ولكنني على يقين أن روحاً من الرحمة الدينية لابد أن تنتشر في العالم بأسره قبل أن يكون بالإمكان أن يحدث ذلك. وعندئذ فقط سيصبح الجنس البشري مدركاً للمعنى الحقيقي لجلال الحياة؛ وعندئذ فقط سيتنبّه إلى كرامة الحياة.

الانتحار والقتل الرحيم

إكيدا: أتوافق على أن قضاء المرء على حياته هو نقيض الكرامة الأساسية للحياة؟

توينبي: أعتقد أن حرمان الآخر من حياته هو أكبر الشرور. أما قرار المرء أن ينهي حياته أم لا فيجب، برأيي، أن يكون متروكاً لرأي الفرد الناشىء عن التأمل المتروي. كذلك فإن الموافقة أو عدم الموافقة على الانتحار يجب أن تعتمد على الظروف الخاصة بالحالة التي في المتناول.

وأعتقد أنه إذا لم يكن الشخص سليم العقل فيجب أن يُمنع من اقتراف الانتحار، إذا كان المنع ممكناً. وأرى أنه حتى إذا كان سليم العقل، فيجب أن يُمنع، إن أمكن المنع، إذا بدا أنه يفعل ذلك مندفعاً برد فعله على صعوبة ما جعلت الحياة تبدو غير محتملة آنياً ولكنها، برأي الآخرين، من الممكن أن تُحل إذا مُنع الإنسان من وضع نهاية لحياته. وتعذّر إلغاء الموت يقال لصالح المحاولة لمنع اقتراف الانتحار، كما يقال لصالح الإحجام عن فرض عقوبة الموت ولصالح إلغاء الحرب. إن التقصير المتعمد لعمر المرء، سواء منه أم من أحد أمثاله البشر، غير مرغوب فيه في كل الأحوال التي يصبح فيها أنه «حيث توجد الحياة يوجد الأمل».

ومهما يكن، فثمة أحوال لم يعد فيها أي أمل، برغم أن الحياة مازالت مستمرة. وأعتقد في مثل هذه الأحوال، حين يكون الشخص سليم العقل، أن الرغبة المدروسة جيداً في الموت ينبغي ألا تعاق. فإذا طلب الشخص القتل الرحيم في هذا الوضع، فإنني أرى أنه تجب الموافقة على طلبه. وإن آثر أن يقترف الانتحار، فإنني أرى من دون أدنى تردد أنه لا ينبغي أن تقوم أية محاولة لمنعه.

إكيدا: إنني أرى أن اللذة والألم يتُمم بعضهما بعضاً بالمعنى المنطقي ويتساويان بالمعنى الأخلاقي. وأعتقد أنه يجب تحذير الناس من التضحية بالحياة من

أجل اللذة (كما يحدث أحياناً في أحوال الانغماس في المخدّرات) ومن التضحية بالحياة من أجل النجاة من الألم.

توينبي: إنني أعرّف القتل الرحيم بأنه قتل الإنسان لا لمعاقبته ولا لحماية الآخرين منه بل بأنه فعل رحمة به. فقد يود الشخص ذو العقل السليم أن يموت ولعله يطلب إماتته لأنه يرى من غير المتحمَّل أن يبقى على قيد الحياة؛ فالحرمان أو العجز قد يجعلان الحياة لا تُطاق، أو ربما يشعر أنه مما يتعارض مع كرامته الإنسانية أن يكون عبءاً على الآخرين أو قد يكون في رأيه أن العناية الطبية البارعة والتمريض قد يكونان أجدى لفائدة غيره من المرضى. أينبغي أن يُرفض طلب هذا الشخص لإماتته؟ أعتقد أنه لا ينبغي ذلك. فبظني أن رفض طلبه في هذه الظروف إنما هو انتهاك للكرامة الإنسانية التي له فيها حق مقدس.

والمسألة أشد صعوبة في حال شخص يتألم على نحو لا يطاق، جسدياً أو ذهنياً أو من الناحيتين معاً، ولكنه ليس سليم العقل. ففي هذه الحال، ينبغي أن يصدر القرار بشأن المريض من الآخرين: من الأطباء أو الحكومة أو أصدقاء المريض أو أقربائه. وفي وضع كهذا نحن لا نتردد في تخليص حيوان غير إنساني من شقائه. ألا يمتلك الكائن البشري الحق نفسه؟ فإذا ترددنا في القول بأنه يمتلك هذا الحق، فما ذلك إلا لأننا نعدّ قتل الإنسان عملاً أشد خطورة من قتل الحيوان غير البشري. ولكن ألا يكون هذا التردد جبناً يستحق اللوم إذا كان الإنسان المريض يعاني فوق الاحتمال ولم يكن ثمة أمل في الشفاء أو حتى في تخفيف الألم؟

إذا ترددنا في هذه الظروف في قتل المريض، أنحتاج كذلك إلى التردد في الإحجام عن إبقائه حياً؟ لقد اكتشف العلم الطبي حديثاً طرقاً لم تكن معروفة من قبل لإبقاء المريض بأمراض مميتة على قيد الحياة جسدياً. أليس من سوء استخدام هذه البراعة الحديثة أن نستخدمها لنطيل أعمار الذين لا تبدو الإطالة رحمة بهم بل

قسـوة؟ من المؤكَّد أن المعقـول في هذه الظروف أن ندع المريض يموت. ومع ذلك، فإننا إن تركنا شخصاً يموت ونحن قادرون على إبقائه حياً، ألا يتعادل هذا أخلاقياً مع إماتته.

والسؤال هل القتل الرحيم مبَّرر في حالة الأشخاص الذين ليسوا سليمي العقل ومن ثم غير قادرين على طلبه أو رفضه هو من الصعوبة إلى حد أنني أعتقد أن أقل الحلول إثارة للاعتراض هو القرار الذي تتخذه بهذا الشأن، وفي كل حالة على حدة، هيئة من الأشخاص المسؤولين. وتشكيل مثل هذه الهيئات يجب أن يقضي به القانون، ولكن لا ينبغي للقانون أن يضع مسبقاً القرارات التي ستتخذها الهيئة المعيَّنة وفقاً للقانون.

إكيدا: إذا سلّمنا أن القتل الرحيم يجب أن يوافَق عليه في ظل بعض الظروف، فإن اقتراحك للطريقة التي يعالج بها مقنع. على أنني لا أستطيع أن أتغاضى عن تقصير العمر بالوسيلة الفيزيائية، أو أية وسيلة خارجية أخرى. ومهما يكن، فأنا أؤيد أنه ليس من الضروري تبديد الجهود في إبقاء المرضى الميؤوس منهم أحياء- ممن يُعرفون بالبلهاء من البشر الذين لم تعد أدمغتهم تقوم بوظيفتها أو الذين لا تستطيع أجسادهم أن تتلقى الغذاء من غير عون- ولو أن للعلم الحديث القدرة على إطالة أعمار كهذه حتى حين لم تعد ثمة إمكانية للمعالجة الفعالة. إنني أتفق معك على هذه النقطة لأنني أعتقد أن الإنسان الذي وصل إلى هذه الحال لم يعد يؤدي دوره إنساناً وأنه بمعنى من المعاني قد مات.

وأنا في نقدي للقتل الرحيم لا أفكر في الأشخاص الميؤوس منهم حقاً بل في الأشخاص الذين هم، برغم ما فيهم من ألم لا يطاق حينئذ، يملكون فترة من الحياة متروكة لهم، فترة من الممكن لهم فيها أن يُنجزوا أمراً ذا شأن قد يصل إلى حد التألق. والشخص الذي يعاني قد لا يرى هذه الإمكانية، وإنه من واجب من يحيطون به أن يلفتوا نظره إليها بما وسعهم من الإقناع. وعلى حين أنني أدرك أن الحرية في مساعدة الآخر على النجاة من الألم الذي لا يُطاق بالقضاء على حياته أو

التماس المرء الموت لنفسه هي النتيجة المنطقية للفكر الإنساني، فإن ما أخشاه هو أن يُنظر إلى هذه الفكرة بأقل من الحد الأقصى من الاحتراس، فتنحط إلى نوع من الاستخفاف بقيمة الحياة الذي كثيراً ما أدنته.

وعلى سبيل المثال، إذا بلغ بالشعب أن ينظر إلى القتل الرحيم على أنه مقبول كلياً، ألا يمكن أن يشعر الكهول، الذين هم نتيجة للمرض طريحو الفراش ويعتمدون على عناية الآخرين ولم يعودوا يستطيعون أن يفعلوا أي شيء من أجلهم مقابل ذلك، ألا يمكن أن يشعروا بالذنب لمجرد أنهم على قيد الحياة؟ إن التسليم بأن القتل الرحيم، في أحوال من هذا النوع، هو نتيجة روح الرحمة، قد يجرد المجتمع بكامله من الحنو.

ليس للذة والألم كرامة حقيقية، على حين أن للحياة كرامة ليس لها ما يساويها. ومن ثم، فلا يمكن لأيةلذة أو ألم أن يعدل كرامة الحياة في موازين الحكم.

توينبي: ولكن، وكما تقترح، إذا كان لابد من فرض الضوابط على الرغبة في إنهاء الحياة في أحوال لا تطاق ظاهرياً، أينبغي أن تكون تلك الضوابط رسمية؟ إنه من المستحيل في بريطانيا في الوقت الحاضر اقتراف الانتحار حتى في هذه الظروف إلا خلسة وبالسر. وهذا يبدو لي غير إنساني وانتهاكاً للكرامة الإنسانية. لنفترض أنني اتّخذتُ قراراً بأن أنتحر بعد تفكر مليّ، فسأشعر بالتأكيد بأنه من الشائن أنني لن أكون قادراً على القيام بذلك إلا بخدعة الآخرين على عمد.

كانت لي صديقتان انتحرتا بقرار مدروس، بدا لهما، ويبدو لي، أن لهما فيه حقاً أخلاقياً. إحدى هاتين الصديقتين فنانة أُصيبت بضربة قوية. وعلمت أنها لن تكون قادرة على ممارسة فنها من جديد وأنها إذا استمرت في الحياة فلابد من أن تكون موضع التمريض والرعاية. وكانت قبل ضربتها تعطي شيئاً من القيمة الإيجابية للعالم في الأعمال الفنية التي تُبدعها. وبعد الضربة، كانت تأخذ الكثير على مضض ولا تعطي أي شيء بالمقابل. وبشعورها أن ذلك يتعارض مع كرامتها

بوصفها كائنة بشرية، وضعت نهاية لحياتها التي قد تبدلت، حسب رأيها، من قيمة زائدة إلى قيمه ناقصة بالنسبة إليها وإلى الآخرين. والصديقة الأخرى كانت كاتبة أصابها العمى العضال.

وكان على كلتا الصديقتين أن تتيقّنا من قدرتيهما على الاحتيال لاقتراف الانتحار من غير أن تُكتشفا وتُمنعا. وقد أفلحتا، ولكن حاجتهما إلى تجنّب المنع قد فاقمتا الوضع المأساوي. وأنا أشعر أن تفاقم حالتهما كان لهما حزناً إضافياً لا يمكن تسويغه. وأعتقد أن الانتحار في الأحوال المماثلة لهاتين الحالتين مشروع وأن وضع العراقيل أمامه إنما هو خطأ كبير.

إكيدا: إن حالتي صديقتيك تثيران العطف، ولكنني مازلت أُصر أن على المرء أن ينظر إلى حياته بذلك الحد الأقصى من الاحترام الذي على المرء أن يوليه لحياة شخص آخر. إن المواهب والمقدرة العقلية هي جزء وحسب، وليس كل شيء، من الوجود الكلي للحياة. والمحاجّة بأن الشخص حالما تضعف قدراته لا يعود قادراً على العيش بطريقة ذات معنى هي خلع تفسير ضيق جداً على الحياة. فإذا كان هذا الموقف مقبولاً على نطاق واسع فمن شأن ذلك أن يُعدّ الأناس غير الموهوبين لا يستحقون العيش. وكما تقول، قد لا يكون التشبث بالحياة جديراً بالثناء على أسس أخلاقية عندما يكون المرء عبءاً على الآخرين. ومع ذلك، فأنا أشك في أن الناس الذين انهاروا إلى هذا الوضع الشقي المتطرف سوف يختارون الموت فوراً.

ولا نكران أن بعض الناس يحاولون أن يُنهوا ألمهم ويعثروا على حريتهم بقرار إرادي لإنهاء حياتهم. ولكن أسيحرزون شيئاً من الحرية الحقيقية بهذه الطريقة؟ عندما تسير الحياة على عكس إرادة الفرد وتصبح عبودية، يبدو أن الحرية في التغلب على المحنة تزول. كل ما يبقى هو ما يسمى حرية القرار في «أن نكون أو ألا نكون»، كما يقول هاملت. واختيار الموت في ظل هذه الظروف هو الفرار من «قذائف الحظ المهين وسهامه» أو هو، كما يظهر لي، سماح المرء بأن تقضي عليه الكارثة.

إن قبول الانتحار والقتل الرحيم ورفضهما يعتمدان جوهرياً على رؤية الفرد الواسعة للدين- أو للحياة والموت. فمثلاً، عندما كان شرف اسم المرء في اليابان قديماً يرتبط بالاحترام الأسمى، يشعر الساموراي أنه مسوَّغ له أن ينتحر بطريقة الهاراكيري ليطهر اسمه من العار، وفي بعض الأحيان يُكْره على ذلك. وخلافاً لذلك، ففي إنجلترا والبلاد المسيحية الأخرى تحرِّم التعاليم الدينية الانتحار (على حين أنه، وياللسخرية، ليست هناك تشريعات جدية تحول دون القتل في المبارزات من أجل تطهير شرف الفرد). وأنت قلت منذ قليل إن الانتحار في بريطانيا المعاصرة لابد أن يُقترف سراَ. وأنا أفترض أن ثمة عنصراً دينياً في الشروط الاجتماعية التي تحتّم السرية في قضاء الفرد على حياته.

توينبي: إن في بريطانيا سبباً تاريخياً لرفض الانتحار وجعله يتم بصعوبة مخزية وقاسية. فالإنسان الذي ينتحر هو، وفاقاً للعقيدة المسيحية، يرتكب إثماً بحق الله. إنه يتعدى على امتياز الله. فلله وحده الحق في أن يقرر اللحظة التي يموت فيها الإنسان.

وأنا لا أؤمن بوجود إله شبيه بالإنسان. فإذا آمنت بوجوده، فلن تكون لديّ وسيلة لمعرفة الامتيازات التي يختار أن تكون بيده في مجال الشؤون البشرية. ولكنني سوف أذهب أن الأنظمة الإلهية المفترضة ينسجم بعضها مع بعض. ولهذا ينبغي أن أفترض أن الله إذا حرَّم على الإنسان قتل نفسه، فمن باب أَولى أن يحرم عليه قتل الآخرين سواء بجريمة القتل أم بالحرب أم بفرض عقوبة الموت على مرتكبي الجنايات. وعلى العكس كذلك، عليّ أن أذهب أن الله يحرّم المساعدة الطبية والتمريض. فإطالة العمر بفعل بشري، فضلا عن تقصير العمر بفعل بشري، سوف يكونان إثماً بحق الله إذا صحّ أن الله وحده يملك الحق في تقرير المدة الزمنية التي سيعيشها الإنسان

إكيدا: إن وجهة النظر البوذية تختلف عن ذلك كل الاختلاف. ففي طريقة تفكيرنا تكون قوة الحياة الكبرى هي التي تستحق المهابة وليس المعبود المشخَّص.

ومن ثم، ففي توافق الشخص مع كرامة الحياة يغدو من الخطأ أن يَقتل، ولكنه من الخير إطالة الحياة أكبر مدة ممكنة مادام هذا العمل لا يقتضي التضحية من جانب البشر الآخرين. فهل أنا على حق في افتراض أن المسيحيين يوافقون، إلى حد ما على الأقل، على أنه من الخطأ القضاء على الحياة- مهما كان الشخص- ولكنه ليس من الخطأ إطالة العمر؟

توينبي: أجل، ولكن الممارسة المسيحية لا تنسجم عموماً مع النظرية المسيحية. فالشخص الذي اقترف الانتحار لا يُسمح له بأن يُدفن في الأرض المقدسة المحاذية للكنيسة المسيحية. أما الجندي الذي يُقتَل وهو يحاول قتل جنود الأعداء فيُدفن ضمن طقوس مسيحية وقد يقام على شرفه نصب تذكاري. والمسيحيون يُجلّون مهنة الطب. (والعلماء المسيحيون هم الوحيدون بين المسيحيين في منع أشياعهم من تقبل المساعدة الطبية).

وأنا نفسي قد نشأت مسيحياً، ولكنني قد تثقفتُ بما كان عند الإغريق والرومان قبل المسيحية من أدب وتاريخ، وثقافتي غير المسيحية قد كان لها تأثير فيّ أكبر من تأثير ديانتي المسيحية السلفية. لم يكن لدى الإغريق والرومان قبل المسيحية تحريم للانتحار. وقد اعتقدوا أن حرية الانتحار هي إحدى الحقوق الإنسانية الأساسية. كما اعتقدوا كذلك أن ثمة أحوالاً يكون فيها الانتحار هو السبيل الوحيد الذي ينسجم مع حفظ الكرامة الإنسانية للشخص، وكان الأشخاص الذين ينتحرون في هذه الظروف يبجّلون كل التبجيل. وعلى سبيل المثال، فإن الفيلسوف الإغريقي ديمقريطس Democritus لا يلقى الإجلال بسبب مآثره الفكرية وحسب- وقد كان أبا النظرية الذرية في بنية المادة- بل كذلك لرفضه الاستمرار في العيش حين أدرك أن ملكاته الذهنية قد ضعفت. ويقال إن ديمقريطس قد انتحر بتجويع نفسه حتى الموت عمداً. وما من أحد حاول إبقاءه على قيد الحياة بإطعامه قسرياً. وكاتو Cato، وهو أحد الخصوم السياسيين ليوليوس قيصر، قد انتحر لئلا يعيش

تحت الحكم الدكتاتوري غير الدستوري، المفروض بالقوة العسكرية. وكان كاتو سياسياً غير عملي وغير ناجح، ولكنه بفضل المجد الذي أحرزه بالانتحار من أجل كرامته الإنسانية أصبح مشهوراً بعد موته قرناً ونصف القرن بأنه أرهبُ خصوم النظام الإمبراطوري الروماني القيصري الأوتوقراطي.

وقد افترض الكثير من الغربيين الحديثين، وأنا منهم، أن استحسان الإغريق والرومان قبل المسيحية للانتحار من أجل المحافظة على الكرامة الإنسانية قد كان كذلك هو الموقف من الانتحار في الهند وآسيا الشرقية في كل العصور. وقد رأيت ما ينص على أنه في ظل النظام الإمبراطوري في الصين، فإن المراقب الرسمي الذي يشعر بأن من واجبه أن ينتقد الإمبراطور الحاكم يشعر كذلك بالواجب في أن يُتبع عمله بالانتحار. وأظن أن الرونينات Ronin السبعة والأربعين كانوا محط إعجاب في اليابان وأن الرهبان البوذيين الجنوبيين الذين أحرقوا أنفسهم حتى الموت في ڤييتنام الجنوبية إبان احتلال الأمريكيين لها كان لهم من التأثير بعد الوفاة ما كان لكاتو؟ أأنا مخطىء في انطباعي بسبب الجهل؟

إكيدا: كما تقول، كان الانتحار في الصين واليابان منذ الأزمان القديمة عادياً بوجه نسبي ومارس تأثيراً كبيراً في مواقف الشعوب. وكان الانتحار، ولاسيما في اليابان عندما كان دستور الساموراي سائداً، مجالاً للثناء بوصفه جزءاً من الأخلاق الرفيعة. واليوم يفرض الدستور الياباني الشرعي العقوبات على من يساعد على الانتحار ولكن ما من عقوبة على من يقترف الانتحار أو يحاوله. ولعله من الممكن الاستشهاد بأمثلة كثيرة على القتل الرحيم كذلك. وفي العهد الميجي كتب روائي بارز يُدعى «أوغاي موري» Ogai Mori، وهو طبيب كذلك، رواية عن رجل عُدّ مجرماً لمساعدته على القتل الرحيم.

وأعتقد أن بوسعنا أن نعثر على سبب أيديولوجي- بقطع النظر عن الاعتبارات السياسية- لتضحية الرهبان الڤييتناميين بأنفسهم. وأظن أن المذهب البوذي الجنوبي القائل بأن الجسد في جوهره غير طاهر قد أثّر في هؤلاء الرجال إلى حد ما.

ومع ذلك، تؤكد البوذية الشمالية أن الحياة كلها وعاء نفيس يحتوي على طبيعة البوذا وعالم البوذا. وبكلمات أخرى، فالحياة نفسها ذات قيمة لا يساويها شيء، وفوق هذه القيمة هي كريمة على نحو مضاعف لأن طبيعة البوذا كامنة فيها. وعالم البوذا من الممكن توضيحه باختصار بالطرق التالية. إنه الحكمة التي حددت الطبيعة الجوهرية للكون. إنه الوجود الذي يحتوي على قوة الحياة غير المحدودة، المتحدة مع الحياة المتفردة. إنه ينبوع السعادة الحقيقية. وبرغم أن الأدبيات البوذية لا تشتمل على نص خاص بتحريم الانتحار والقتل الرحيم، فإنه على أساس الإيمان البوذي بكرامة الحياة لايمكن أن نعدّها قد أهملت ذلك. ونحن مضطرون، لكي نناقش أهذان الفعلان مسوّغان أم لا، أن نقترب من المسألة باستنباطها من التعاليم البوذية.

تفترض البوذية مسبقاً أن الحياة توجد في الماضي والحاضر والمستقبل، كما توجد الكارمة karma. والألم لا ينتهي بموت المرء. ولكنه باندماجه في الكارمة، يستمر في الوجود حتى بعد الموت. ولن تتبدل الكارمة مالم يبدلها المرء بجهوده. ومن الواضح أن المفهوم البوذي ينسف كل الأسس لتسويغ القتل الرحيم مادام الذي يوحي باشتياق الموت لا ينتهي بالموت. وأنا أستنكر الانتحار على أساس أن الحياة كلها، وفاقاً للمبدأ البوذي، إنما هي وعاء يتضمن أثمن الثروات.

ولا ريب أنه من المستحيل تقديم البرهان الموضوعي على استمرار الحياة التي لا يعوقها شيء. ومن ثم فإن المواقف من القتل الرحيم والانتحار يجب أن تكون مسألة إيمان انطلاقاً من هذه المقدمة المنطقية غير القابلة للتحقق الموضوعي منها. ولكن طالما أن الحياة البشرية لا تقدَّر بثمن ولا تعوَّض بشيء، لا يجوز الصفح عن الفعل المتعمد في تقصيرها.

توينبي: إن الإغريق والرومان، كالصينيين واليابانيين، قد أجازوا الانتحار والقتل الرحيم؛ والفعلان مندمجان في الهاراكيري، الذي يكون فيه نَزْعُ الأحشاء السادي الذاتي متبوعاً بقطع الرأس الرحيم. وأنت تؤكد أن الموقف الآسيوي

الشرقي والأوراسي الغربي قبل المسيحية يتعارض مع مبادىء البوذية، كما يتعارض مع مبادىء المسيحية.

أما أنا فقد تغلبت تربيتي الهيلينية على تربيتي المسيحية. ومن ثم فأنا أشعر أن الانتحار والقتل الرحيم حقان إنسانيان جوهريان لا غنى عنهما. وأعتقد أن الكرامة الإنسانية للإنسان ينتهكها الآخرون عندما يبقونه حياً ضد مشيئته؛ وفقاً للمبادىء التي يعتقد بها الآخرون ولكن قد يكون الشخص الذي تعنيه أولاً لا يعتقد بها. وأؤمن كذلك أن الانسان ينتهك كرامته إذا أخفق في الانتحار في بعض الظروف.

نحن نتفق أن الكرامة الإنسانية للإنسان هي القيمة الإنسانية العليا، ولكننا نختلف حول الصلة بين الكرامة الإنسانية والانتحار والقتل الرحيم.

إكيدا: إنني لا أنكر تأكيدك أن للبشر الحق في قتل أنفسهم، ولكنني ألحّ أن القرار حول متى تنتهي الحياة ينبغي أن يكون متروكاً لقوة الحياة نفسها. إن العقل والتفكير والانفعال خصائص سطحية لقوة الحياة، ولكنها ليست قوة الحياة. إنها يجب أن تحمي قوة الحياة وأن تعمل حتى النهاية ذلك أن قوة الحياة من الممكن أن تتجلى بطرق أسمى. ومن ثم فإنه ليس للفكر والعقل والانفعالات الحق في القضاء على الحياة الكلية أو أن تقرر متى ستنتهي. والحياة وحدها لها هذا الحق. فقد تُنهي الحياة نفسها نتيجة «كارمة» من الماضي أو نتيجة عجز الآلية المادية التي تدعم استمرارها. ومهما كان السبب، فإن انتهاء الحياة يتحدد على مستوى يتجاوز وعي الإنسان ولا علاقة له بالفكر والانفعال.

ومن الطبيعي أنه لو كان للعقل والتفكير والانفعالات أن تُسهم في التجلي الأسمى لقوة الحياة، فعليها أن تكافح من أجل العدل والشجاعة وعمل الخير. ويجب أن يكون البحث مستحسناً، حتى ولو كان في متابعة هذه المُثل ما يهدد قوة الحياة الكلية. ومن ثم فإنه حتى البوذية تعلّم المرء حماية عدالة «القانون»، وأنه ليس عليه أن يضنّ بحياته إذا كانت قد أُعطيت له لأسباب غيرية. والأفكار التي أوضحتَها بالرجوع إلى قدماء الإغريق والرومان ولاسيما «كاتو» مصطبغة

بالشجاعة والعدل والكرامة الإنسانية الرفيعة. وكاتو بهذا المعنى جدير بالثناء والفكرة التي يمثلها تستحق الاستحسان. ويظل الانتحار خطأ. فلعل كاتو بقتل نفسه قد أحدث صدمة سيكولوجية لقيصر، ولكنه لم ينقذ روما من الحكم الدكتاتوري. ولو اختار كاتو أن يعيش ويحارب، فقد يُهزم. ولكنه كان سيقدم مثالاً رائعاً للأجيال القادمة من الشعب التي تعشق الحرية.

ب
الحياة السياسية والدولية

٦- النصف الثاني من هذا القرن

الولايات المتحدة

الروح الحدودية

إكيدا: من الناس من يفترضون أن هزيمة أمريكا في ڤيتنام لم تكن مجرد هزيمة سياسية وعسكرية بل أخلاقية كذلك. فإذا صح هذا الافتراض، فإن المرء يتساءل ماذا سيحمل ذلك من دلالة لمستقبل الولايات المتحدة. لقد حاول عدد كبير من الأمم والشعوب الأوربية أن يعيشوا معاً بانسجام في منطقة ضيقة. وليست هذه هي الحال في أمريكا. فالاتساع الشديد للقارة الأمريكية كان السبب فيما يُسمى الروح الحدودية، إلا أن هذه الروح، التي كانت في الأصل تحدياً للشدائد الطبيعية في منطقة غير محروثة قد تغافلت، على ما يبدو، عن وجود الشعوب الأخرى. وعندما يضطر الأمريكيون إلى التعامل مع الأمم والشعوب الأخرى تؤكد هذه الروح نفسها بمحاولات حشد الطاقة الهائلة للولايات المتحدة. وتوحي الهزيمة في ڤيتنام أنه ربما وصلت هذه الروح الحدودية إلى الرَّدْب (الطريق المسدود).

توينبي: لطالما مال الأمريكيون إلى التغافل عن البشر في مواقفهم من الأراضي الأخرى. وبتفكيرهم أن القارة الأمريكية الشمالية منطقة غير مأهولة بالشعب وليس فيها سوى الضواري والغابات والصحارى لم يأخذوا في حسبانهم السكان البشريين المحليين، فلم يتعاملوا معهم على أنهم أكثر من جزء من نباتات المنطقة وحيواناتها. وهذه الروح- أي الروح الحدودية- هي الموقف الذي ترجمه

الأمريكيون إلى سياسة واستخدموه في تعاملهم مع ڤييتنام. واكتشاف الأمريكيين أن الڤييتناميين ليسوا نباتات وحيوانات بل هم بشر قد صدمهم كاكتشافهم مواطني الولايات المتحدة. والهزيمة في ڤييتنام هي هزيمة أخلاقية حقاً. والأهم أنها درس آمل أن يؤثر في الأمريكيين عميقاً.

ولكننا نحن الأوربيين يجب ألا نعتدّ بأنفسنا في هذه المسألة. فنحن لم نكن على الدوام شديدي التناغم في علاقات أحدنا بالآخر. وليس بوسع كل البلاد الأوربية أن تتباهى بالنجاح في الانسجام بين الشعوب التي يتكلم أفرادها لغات مختلفة ويتبعون ديانات متباينة كما تتميز سويسرا. ففي بلجيكا، مثلاً، تنشأ مشكلات بالغة الخطورة عن التنافس بين جماعات اللغة الفرنسية وجماعات اللغة الفلمنكية. ولا يحق للأوربيين أن يكونوا مغرورين بانسجام بعضهم مع بعضهم الآخر، برغم أنه ليس لدينا ما يقارَن بالروح الحدودية الأمريكية.

إكيدا: لعل هناك أحوالاً قليلة جداً عاشت فيها أعراق مختلفة في انسجام كامل في بلد واحد عصوراً طويلة. وفي بعض الأمثلة يسوء كل شيء حيناً، ثم تتحسن الأوضاع. وفي أمثلة أخرى يكون كل شيء منسجماً بين الشعوب زمناً، ثم يحدث أمر يفسد الوضع. وإلى الصنف الثاني تنتمي حالة الكوريين الذين يعيشون في اليابان. ففي الأزمان القديمة وفي العصور الوسطى كان الكوريون يلقون الترحيب والإجلال في اليابان بوصفهم يمثلون ثقافة متقدمة. ولم تكد العصور المتأخرة تظهر حتى أخذ اليابانيون يعاملون الكوريين بطريقة «الكياسة مع الفوقية» أو على نحو أسوأ. وبرغم أن الوضع قد تحسّن منذ الحرب العالمية الثانية، فالمشكلة لم تُحل حلاً كاملاً بعد.

ومهما يكن، فإن عدم الانسجام العرقي في الولايات المتحدة يأخذ أهمية موسعة لأنه ينعكس بقوة في السياسة الدولية الأمريكية. بل هو يصبح أكثر أهمية بسبب التأثير الهائل للسياسة الأمريكية في سياسات الأمم الأخرى.

توينبي: إنه لصحيح أن «الروح الحدودية» والأهواء الكامنة تحتها قد ادب بالولايات المتحدة إلى تكبير أخطائها بإسقاطها على حقل السياسة الدولية. وأنا أعتقد أنها ستُرغَم على التخلي عن «الروح الحدودية» في جنوب شرقي آسيا. وقد أثبتت في ڤييتنام أنها مشؤومة، وخلقت النزاع بين الرئيس والكونغرس حول كمبوديا.

والحال مع إسرائيل مختلفة لعدة أسباب. فمن وجهة النظر المدققة لابد للمرء أن يعترف بأصوات الناخبين الأمريكيين اليهود وأهمية تأثيرها ودورها المشؤوم في أفعال الساسة الأمريكيين. والسبب الثاني هو الاعتقاد الوهمي- بالنسبة إلى عقلاني مثلي- ولكنه الاعتقاد الذي لا سبيل إلى إنكار وجوده في بعض الدوائر الدينية الأمريكية بأن إسرائيل هي أرض الميعاد في الواقع كما هي في العهد القديم وأنها من ثم تنتمي إلى اليهود بالحق. والجماعات التي تعتنق هذا الرأي عتيقة المشرب، ويُدعى أفرادها «مسيحيي التوراة» وهم كثيرون في الولايات المتحدة. وأخيراً، فإن الأمريكيين يطبقون «الروح الحدودية» على تناولهم للمسألة الإسرائيلية حين يعدّون العرب، كما كانوا يعدّون الهنود الحمر، شعباً لا حقوق له بإزاء الإسرائيليين المتفوقين. وطالما كان لإسرائيل دعم أمريكي ستستطيع أن تقاوم سلام التسوية العادلة مع العرب. ولكن وبقدر عجيب من الحظ الجيد وجد العرب قوة الصفقة الرابحة. فقد شاءت الظروف أن يكونوا وإلى حد كبير المالكين لأكبر احتياطيات النفط في العالم والنفط في بقية أنحاء العالم يزداد ندرة، ويظل السؤال هو أيريد الأمريكيون أن يضحوا بالسيارات والتسخين لأجل الإسرائيليين.

إن كلاً من الولايات المتحدة والاتحاد السوڤييتي يتوق إلى تحسين علاقاتهما وإنهاء الحرب الباردة. ولكن طالما أن الخطر ماثل في الشرق الأوسط فقد تندلع الحرب بين الأمتين القويتين ضد رغبات كلتيهما. ولمصلحة كل طرف أن تصفو مشكلة الشرق الأوسط؛ ولكي يحدث ذلك يجب على الأمريكيين أن يبدّلوا موقفهم الانفعالي الحاضر، اللامعقول من وجهة نظري، من إسرائيل والعرب. ومن الواضح أن التبدل يستلزم تغييراً على الأقل في تطبيق «الروح الحدودية».

التدخلات المضطربة في الخارج

إكيدا: ليس هناك شك أن الولايات المتحدة كانت نقطة مركزية مهمة في التاريخ العالمي في هذا القرن. فالدور الذي قامت به في إحضار الديمقراطية والحرية إلى أوربا التي أتلفتها الفاشية خلال الحرب العالمية الثانية جدير بالثناء بوجه خاص. ومن جهة أخرى، فمن المستحيل التغافل عن الأخطاء التي ارتكبتها الولايات المتحدة بإشغال العالم بالحرب الباردة مع الاتحاد السوفييتي وبالحروب الكورية والڤييتنامية. وحتى في الولايات المتحدة، فقد كان للحركات المناهضة للحرب دورها في إيصال الحرب في ڤييتنام- تلك «الحرب القذرة»- إلى النهاية. ولا نستطيع إلا أن نتساءل أي سبيل ستتبع الولايات المتحدة مستقبلاً فيما يتصل بالسياسة الدولية. أستعود إلى النظريات التي أعلنها مذهب مونرو، أم ستحاول أن تحافظ على حقوقها بوصفها زعيمة في العالم الذي هي فيه القوة العظمى؟

توينبي: إن الولايات المتحدة، بقانون الحياد الذي أقره الكونغرس في بداية الحرب العالمية الثانية قد أعلنت عزمها على أن تبقى خارج الحرب. ولعلها لولا الهجوم الغادر لم تدخل الحرب. ولكن المدهش أن الولايات المتحدة بعد الحرب وحتى هذا اليوم قد اتّبعت سياسة دولية متدخّلة تختلف كل الاختلاف عن كل سياساتها السابقة، بدءاً بالإنذار الشهير بإيجاد مصادر للورطات الأجنبية.

ومن الأهمية بمكان أن نلاحظ أن جُلّ السياسات الأمريكية التدخّلية قد وُجهت ضد الشيوعيين، وبوجه خاص ضد الاتحاد السوڤييتي. وبرغم أن الولايات المتحدة قد خاضت حربين عالميتين مع ألمانيا وحرباً عالمية مع اليابان، فإنها بقطع النظر عن الحرب الفعلية لم تُظهر سوى القليل جداً من العداء لهاتين الأمتين، على حين أنها منذ ١٩١٧ ردّت بعنف على الاتحاد السوڤييتي. فلماذا كان ذلك؟

يبدو لي أن الأمريكيين يتجهون جوهرياً إلى الاعتقاد بأن الشيوعية شيء لايمكن التعامل معه في مجال السياسة الدولية. بل ينظرون إليها على أنها تهديد داخلي لجيوب المواطنين الأمريكيين الأثرياء. واليابان وألمانيا قد هددتا الأمن السياسي الأمريكي، ولكنهما لم تهددا بجعل الثراء الأمريكي شيوعياً أو بالأحرى بمصادرته، شأن ما تفعله الفكرة الأساسية للشيوعية.

إكيدا: إنني أفسّر التيار الحالي الذي يجري في التاريخ الأمريكي بالرغبة في خلق البلد المثالي. فمنذ عصور الاستعمار والتطور القديم كان الناس في أمريكا قد عقدوا الأمل على مقاطعة العالم القديم وخلق المجتمع المثالي في العالم الحديث. وكان مذهب مونرو وسيلة لتكريس أنفسهم لتطوير بلدهم على نحو غير معاق.

وفي القرن العشرين لم تعد الانعزالية الأمريكية قائمة. وأنا أظن أن الأمريكيين قد دخلوا الحربين العالميتين بتذمّر شديد. ولعلهم بعد الحرب العالمية الثانية، عندما فتحوا أعينهم على القوى الهائلة ذات السيطرة العالمية التي كانت بحوزتهم، قرروا أن يوسعوا حلمهم بالأمة الأمريكية في العالم، ولكنني لا أستطيع أن أتغاضى عن الاعتماد على قوة السلاح. وعلى الأمريكيين إذا أرادوا أن يتابعوا النهج المثالي الذي وضعوه نصب أعينهم أن يعتمدوا على الثقافة بدلاً من الأسلحة.

توينبي: نعم، هذا صحيح. ولحسن الحظ فإن النزاع بين الصين والاتحاد السوفييتي قد حرر الأمريكيين من بعض خوفهم من أن تُفسد الشيوعية وضعهم الداخلي. وآمل أن يُفضي ما نجم من تراخ في التوترات بالولايات المتحدة إلى اتخاذ سياسة أقل حرباً واقتتالاً مع الصين والاتحاد السوفييتي، مادام من عظيم الأهمية للعالم بأجمعه أن تعمل هذه القوى الثلاث معاً لفائدة الجنس البشري.

الاضطراب العرقي في الوطن

إكيدا: إن إكبر مشكلة ضاغطة تواجه الولايات المتحدة في الجبهة الوطنية هي التمييز العنصري. لقد استولى على الزعامة في أمريكا البيض الأنغلوسكسونيون زمناً طويلاً. أما الشعوب البيضاء الأخرى - ومنهم، مثلاً، المواطنون المتحدرون من أصل لاتيني - والسود، وهنود أمريكا، وهم السكان الأصليون للبلد، فقد أُكرِهوا على أن يكونوا في حالة بائسة.

توينبي: لاشك أن لدى الأمريكيين هذه المشكلة. فالبيض الأنغلوسكسونيون يحتلون منزلة خاصة متفوقة، إلا أنه يشاركهم فيها البيض من أصل ألماني واسكندنافي وهولندي.

وعلى أية حال، ليس التمييز العنصري ظاهرة مقصورة على الأمريكيين أبداً. إن عدد السود في بريطانيا عدد قليل جداً بالمقارنة مع عددهم في الولايات المتحدة، وبرغم ذلك يُظهر البريطانيون نحوهم مشاعر الكره نفسها. وينبغي لنا جميعاً أن نكون متواضعين في انتقاد الأمريكيين في هذه الناحية. فقبل زمن طويل قمنا نحن البريطانيين بدفع السكان السابقين في بريطانيا إلى جبال «ويلز»، على أن الويلزيين لم ينسوا هذه المحنة. واليابانيون كذلك قد دفعوا بشعب «الأينو» Ainu إلى الشمال بعيداً بعيداً، إلى أن انحبسوا الآن كلهم تقريباً في «هوكايدو» Hokkai-du. وما من ريب أن هناك قلة قليلة من «الأينو» تتذكر ما حدث لأسلافها، ولابد أنها في وقت ما قد تذكرت أنهم كانوا يملكون الكثير من الأرض، ولابد أن تأسف لفقدانه وتغتاظ من الشعب الذي أخذ منهم أرضهم. وهكذا وكما ترى، فإن للكثير من الشعوب الأخرى تعصبها العرقي وقد قامت بما قام به الأمريكيون عندما أخذوا الأرض من الهنود الحمر.

إن التعصب من أي نوع مشكلة شائكة، والتعصب القائم على العاطفة، كالتعصب الذي يُضمره بعض الأمريكيين، لذو صعوبة خاصة. وأنا موقن أن الأمة والحكومة الأمريكيتين تحاولان أن تفعلا ما بوسعهما لتحسين الوضع العرقي، إلا أن مهمتهما عسيرة.

لقد ذهب بعض الأمريكيين إلى حد الاقتراح بإنشاء دول مستقلة للسود والهنود الحمر. وكما توحي حالة فلسطين قد يكون هذا هو الجواب. ولكن طالما ظلت الأحزاب المتعارضة يبغض بعضها بعضاً، فإن إنشاء الدول المستقلة لن يوقف الحرب. وأخيراً، فإن السبيل الوحيد إلى إحلال السلام هو الكفاح للتخلّص من البغض والتعصّب.

توينبي: إنني أخشى أن يكون السود والبيض الذين يعلقون الأمل على الدول المستقلة يُبدون تفاؤلية مفرطة. فبعض هنود أمريكا يطالبون بالدول المستقلة داخل الولايات المتحدة، إلا أن تاريخ الأراضي المعزولة التي عاش عليها هؤلاء الهنود تاريخ حزين. فقد أُعطيت لهم أسوأ الأراضي الممكنة، وأداروها على نحو سيء. وبيض جنوب أفريقيا يحاولون أن يدفعوا السود عنهم إلى بدائل بالغة السوء عن الدول المستقلة. وهذه المستوطنات تُدعى بانتوستانات Bantustans، ولكنهم ليس لديهم الكثير من الأمل في النجاح. وأنا أعتقد أنه سيكون على أمريكا السوداء وأمريكا البيضاء أن تعيشا معاً وأنه سيكون عليهما أن تفعلا ذلك بلغة المساواة والاحترام المتبادل والصداقة.

إكيدا: واضح أن المشكلات العرقية الناشئة في أمة واحدة عسيرة الحل. ألديك أمثلة على أحوال تحقق فيها الانسجام بين الشعوب التي تعيش معاً؟

توينبي: إن هاواي حالة فريدة ولا شك. فالأمريكيون- الأوربيون، والأمريكيون- اليابانيون، والأمريكيون- الصينيون يعيشون فيها جميعاً ويتزاوجون بانسجام ظاهر. فإذا أمكن أن يحدث ذلك في هاواي، فمن الممكن أن يحدث في أمكنة أخرى كذلك.

التسابق على استكشاف الفضاء

إكيدا: إنني أعترف بأهمية برامج استكشاف الفضاء لإنجازاتها حتى الآن، إلا أنني لا أستطيع أن أوافق بسهولة على استمرارها غير المحدود، لأنها تتطلب نفقات مالية باهظة. فالحاجة الأشد إلحاحاً في عصرنا هي تخفيف الشقاء الذي ابتُليت به الأرض. وسيكون أكبر نجاح فضائي خلواً من المعنى إذا تحقق بالتضحية بمصلحة السكان في كوكبنا. والأمم حرة في أن تخاطر بهيبتها في التنافس الشديد، ولكن إذا كان من شأن ذلك أن يرهق بشدة ميزانياتها الوطنية المخصصة والكافية لحل أهم مشكلاتها، كمشكلات الفقر ومصادر الخطر الصناعية على الحياة، ويحول دون ذلك، فإن كل جهودها ستغدو عديمة الجدوى، والأسوأ أنها ستكون ضارة.

ينبغي للأمم أن تقوم بتعزيز السعادة على الأرض كما تقتضي المقدمة المنطقية لخططها الفضائية، وبالعمل على هذه المقدمة ينبغي لها أن تنسّق التقدم في هذا الحقل مع التطورات في الفروع الأخرى من العلم والتكنولوجيا. ولابد أن تكون حصص الجهود الفضائية بنسبة معقولة إلى حجم الميزانية الوطنية دائماً.

توينبي: أنا لا أعارض استكشاف الفضاء من حيث المبدأ. فثمة فضيلة في العمل الشجاع البارع المنسّق الذي يقتضيه هذا المشروع، وثمة قيمة في الإضافات التي يقدمها إلى معرفتنا بالكون المادي. على أنني أعارض الاستكشاف الحالي للفضاء للسببين اللذين ذكرتَهما. أولاً، ليس الحافز الحالي المهيمن هو الفضول العلمي؛ وإنما هو التنافس بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفييتي على السيطرة على هذ الكوكب– التنافس الذي تحقق الهيبةَ فيه الأعمالُ الناجحة في حسابات استكشاف الفضاء، شأن امتلاك الأسلحة النووية بوصفه من موازين القوة في مضمار التنافس. ثانياً، ينبغي للإنفاق على استكشاف الفضاء، وهو باهظ، ألا تكون له الأولوية على سد حاجات الأكثرية التي يعضّها الفقر من الجنس البشري ، التي ماتزال يعوزها الطعام والملبس والمأوى. إن موارد البشر محدودة؛ ولذلك فإن مسألة الأولويات في استخدامها مهمة.

إكيدا : إن المراقبة الجيوفيزيائية في القطب الجنوبي قد تمت بيسر وبتعاون وثيق مع كل البلاد المرتبطة بها. وعلى نحو مشابه، فإن الخطط الفضائية ذات التنسيق الجيد التي رعتها أمم مشتركة سوف تتمخض ولا شك عن نتائج بالغة الجودة في مجال التطور العلمي والتكنولوجي والمال المدّخر. وأنا أعترف بأن الاعتبارات العسكرية قد تمنع هذه الخطط من أن تسير بيسر كما هي الحال مع بعثات القطب الجنوبي.

توينبي : عندما يرتفع المستوى المادي في العيش لثلاثة أرباع البشر الذين يعانون الفقر إلى المستوى الحالي للأقلية الغنية أتجه بفكري إلى تقدير أيجب أن يكون لاستكشاف الفضاء الأولوية في إنفاق الفائض عن البشر أم لا. وإذا قررنا أنه مبرَّر لنا، اجتماعياً وأخلاقياً، أن ننطلق في استكشاف الفضاء، فأنا أوافق على أن ذلك ينبغي أن يتم بوصفه جهداً تعاونياً عالمياً، لا بوصفه تنافساً تحركه السياسة بين الاتحاد السوڤييتي والولايات المتحدة.

ويبدو استكشاف الفضاء في الظروف الحالية تبذيراً لا مسوّغ له، لأنه يتم الانغماس فيه على حساب الفقراء. وأنا أتوقّع أن تدينه أجيال المستقبل وهي تستعيد ذكره على أنه حماقة أنانية من الأقلية الغنية أشبه ببناء الأهرامات و«أنغ كور» (Angkor عاصمة مملكة الخمير القديمة) وقصر لويس الرابع عشر في فرساي.

اليابان وبريطانيا

الديمقراطية

إكيدا : لبريطانيا واليابان عدة أمور مشتركة على مستوى التاريخ. وبمقدار ما يتعلق الأمر بالبنية السياسية، تتبنى كلتا الأمتين النظام الملكي- الدستوري. ولعل عرش الملك البريطاني وعرش الإمبراطور الياباني أرسخ العروش في العالم. ولكن في بعض النقاط تتباين بريطانيا واليابان تبايناً صارخاً. وعلى سبيل المثال، إن للديمقراطية وفكرتي التحرر والحرية تاريخاً طويلاً في بريطانيا. ومع أن هذه

المؤسسات قد خضعت في الماضي لمحن قاسية فهي الآن عميقة الجذور في أسلوب الحياة البريطاني. وفي اليابان، على النقيض من ذلك، ليس للديمقراطية والتحرر والحرية تاريخ أطول من ربع قرن. ولم يظفر بها الشعب نتيجة الصراعات الشديدة، بل زرعها الأمريكيون بعد الحرب العالمية الثانية. وعلى الرغم من أن الديمقراطية اليابانية يمكن أن تشبَّه بالتطعيم البَسْتَني، فهي لم تكن مولودة في مناخ طبيعي ولا مزروعة في أرض محروثة جيداً. ولذلك ثمة فجوة كبيرة بين الديمقراطية اليابانية وطرق اليابان التقليدية في التفكير بشأن المجتمع والوعي الإنساني، وهما أمران لهما الأهمية الحاسمة في تأدية المؤسسات الديمقراطية وظيفتها.

توينبي: إن النمط البريطاني - الأمريكي من الحكم الدستوري هو، ولاريب، نتيجة متميزة وموفقة جزئياً لتطور تاريخي محلي طويل. ولذلك ليس بالمدهش أنه في البلدان التي يكون فيها دخيلاً، لم يوجَد سهل المحاكاة والعمل. وحتى فرنسا، التي تشترك مع بريطانيا كثيراً في مؤسساتها القروسطية، قد وجدت أن نوع حكمنا الدستوري صعب النجاح.

إكيدا: دعنا نفترض، في سبيل الحِجاج، أنه من المرغوب فيه تأسيس ديمقراطية من أفضل نوع ممكن في اليابان. فماذا بوسعنا نحن اليابانيين أن نتعلمه من بريطانيا؟ ما هي الأسباب التي تعزو إليها نجاح النظام البريطاني؟ أنا أعتقد أن الشرط الجوهري الأهم هو أن يكون كل شخص ذاتي الفردية والاستقلال. ومن المحتمل أن عبارتي ليست إلا واضحة جداً للمواطن البريطاني، ولكن هذا النوع من الاستقلال الجوهري هو في بعض الأحيان مسألة منسية في اليابان. وأنا مقتنع أن المحاولة لإنشاء الديمقراطية من غير الفردية والاستقلال إنما هي بناء على رمل متحرك.

توينبي: إن النجاح النسبي للحكم الدستوري البرلماني في بريطانيا ناشىء، كما أرى، عن العوامل التالية: ١- التعديل السياسي المدروس الذي يعود تاريخه

إلى مقاومة العنف السياسي في القرن السابع عشر. ٢- التنظيم الإداري للعمل البرلماني من خلال نظام الحزبين. (والثمن المرتفع له هو تنظيم الفرد عضواً في البرلمان؛ والناخبون الآن يصوتون بالاقتراع السري؛ وعضو البرلمان يجب أن يصوّت علانية ويعاقبه حزبه إذا لم يصوّت وفقاً لخط الحزب، شأنه في ذلك شأن العامل الصناعي الذي يعاقبه اتحاده إذا لم يشترك في الإضراب). ٣- التفاهم الضمني بين الحزبين أنهما، في المسائل الجوهرية، سوف يعطيان الأولوية للمصلحة الوطنية بدلاً من المناورة من أجل المصلحة الأنانية. ٤- إدراك أن المعارضة السياسية متساوقة مع المودة الشخصية والصداقة.

ومنذ الحرب العالمية الثانية ظهر على العرف البريطاني المتعلق بالنقطتين (٣) و(٤) بعض علامات التفكك المقلقة- منها، مثلاً، بسبب التشريع حول العلاقات الصناعية وبسبب مسألة الانضمام إلى «الجماعة الاقتصادية الأوربية».

وأعتقد أنه في مستوى أكثر أساسية من عمل الدستور السياسي البريطاني نجد أن نجاح الشعب البريطاني في المحافظة على الحرية الفردية في القرون الثلاثة الأخيرة ناشيء عن العُرف القاضي بأن على المواطن الفرد واجباً أخلاقياً أن يُعرّض نفسه للمجازفات الشخصية، وأن يقوم بالتضحيات الشخصية إن دعت الضرورة، باتخاذ موقف في المسائل المبدئية.

وفي ملتقى للنقاش الإنجليزي- الألماني بعد الحرب العالمية الثانية، وجدتُ الألمان قد أذهلهم أن يعلموا أنني ذات يوم اضطررت أن أستقيل من مقعدي الأستاذي بسبب مسألة الحرية الأكاديمية. وصادف أنني ذكرت هذه الحادثة عَرَضاً، وأنا أوضح أمراً ما حول الحياة البريطانية العامة. وكنت أعدّ استقالتي أمراً طبيعياً، ولكن الألمان قالوا إنهم وجدوها مشرقة. وقالوا إنهم يفترضون أن حرية الفرد البريطاني لم تكن إلا هبة من الآلهة. ولم يبحثوا عن أساسها ولم يدركوا أنه لا تحافظ عليها إلا جهود الأفراد المتواصلة. وأظن أن هذه النقطة مهمة حقاً.

إكيدا: إن بريطانيا واليابان بَلَدان من الجزر تتعين حدودهما من شواطىء الدول القارية وكل منهما يُواجه الولايات المتحدة عبر كتلة كبيرة من الماء.

توينبي: إن التحديات الجغرافية لليابان وبريطانيا تجعل من الضروري لهذين البلدين الجزيريين، اللذين هما جزيرتا العالم القديم من الشواطىء، أن تكون لهما علاقات حميمة مع كل من الأجزاء المجاورة لهما في العالم القديم القاري ومع العالم الجديد- وخصوصاً، ولاشك، مع الولايات المتحدة. وأعتقد أن العلاقات بالنسبة إلى كلا البلدين مع البلدان البرية المجاورة سوف يتكشف أنها أهم من علاقاتهما مع أمريكا. وبناء على ذلك، أتوقع وآمل أن يصبح كل منهما مرتبطاً مع مجموعة إقليمية من البلاد المجاورة- وهي آسيا الشرقية في حال اليابان، وأوربا في حال بريطانيا. وآمل كذلك أن تكون هذه الارتباطات سبل الوصول إلى الاتحاد النهائي بين كل البشر على نطاق العالم، لا أن تكون عقبات أمامه.

إكيدا: إن الدبلوماسية هي مجال التباين بين بريطانيا واليابان. وبريطانيا تصدّرت الأمم الحرة في الاعتراف بالصين. وهي بوصفها عضواً في الجماعة الأوربية تقوم بدور فاعل في معالجة المشكلات الأوربية. وبكلمات أخرى، تحاول بريطانيا أن تحافظ على موقف الحياد. أما اليابان، فهي بعيدة عن أن تكون حرة في دبلوماسيتها وعليّ أن أعترف أن سياسة اليابان نحو الولايات المتحدة متذللة لأنها ماتزال تسمح باستخدام الأرض اليابانية قواعد عسكرية أمريكية. والرأي الياباني عموماً هو أن الحكومة، وإن كان عليها ألا تُضر بالعلاقات الودية مع أمريكا، يجب عليها أن تؤسس سياسة خارجية مستقلة.

وبلغة التاريخ والتقاليد، فإن العلاقات بين بريطانيا والولايات المتحدة وبين اليابا ن والولايات المتحدة تختلف اختلافاً صارخاً. وخلال زمن طويل تمتعت بريطانيا والولايات المتحدة بالعلاقات الأشبه بالعائلية. وكانت كلتاهما بين الدول المنتصرة في الحرب العالمية الثانية، في حين كانت اليابان في الجانب الخاسر. ولعل

هذه الخلفية التاريخية تعلل المواقف المتباينة بشدة التي يتخذها البَلَدان من الولايات المتحدة. ولم يحدث مرة في ثلاثين السنة منذ انتهاء الحرب العالمية الثانية أن اتخذت اليابان موقفاً صلباً ضد الولايات المتحدة. علاقاتنا بالولايات المتحدة حديثة نسبياً. والشفاء الاقتصادي شبه الإعجازي في اليابان في فترة ما بعد الحرب قد حدث تحت الحماية الأمريكية. ولكن الآن هو الزمن الذي هجرنا فيه موقفنا المتذلل وتبنينا موقف الحياد. وأشعر أن هذا سيكون على المدى الطويل لمصلحة الولايات المتحدة وسيساعد على المحافظة على العلاقات الودية بين الأمتين خلال مدة أطول.

توينبي: عليّ أن أقول إنه كان هناك بعض التبعية في موقف بريطانيا وكذلك في موقف اليابان من الولايات المتحدة. فقد كانت للبريطانيين، حتى عهد قريب، رغبة متنفجّة في أن يصنّفوا شعباً من شعوب ما وراء البحار، لا شعباً أوربياً. وأعمتهم هذه التنفجيّة عن الحقيقة المؤلمة وهي أن تلك «العلاقة الخاصة» مع الولايات المتحدة التي تقدر بريطانيا أن ثمنها كثير إنما هي علاقة تابع ليست لدى الأمريكيين النية في اتخاذه شريكاً اقتصادياً. وتبدو الفكرة القائلة بأن «العلاقة الخاصة» يمكن أن تحل المشكلات الاقتصادية لبريطانيا خادعة شأن الفكرة بأن المشكلات البريطانية يمكن أن تحلها المشاركة في «الكومونولث». والرأي عندي أن مستقبل بريطانيا يكمن في عضوية الجماعة الاقتصادية الأوربية، التي ستكون فيها شريكاً بين عدد من الشركاء المتساوين.

وبالنسبة إلى اليابان، ليست المشاركة الاقتصادية مع الصين في متناول اليد فعلياً بعد، ولكن في آخر الأمر سيكون من المحتمل أن يؤدي المستقبل الاقتصادي لليابان إلى مثل هذه العلاقة. وفي اتحاد اليابان مع الصين والبلدان الآسيوية الشرقية الأخرى ستكون مستقلة عن الولايات المتحدة تمام الاستقلال.

إكيدا: لنتكلم بصراحة، إن اليابان لم تفِ بمسؤولياتها تجاه البلدان الآسيوية الأخرى. وحين تقوم بتوسيع مساعدتها الاقتصادية للدول المبشّرة بأحوال مفيدة لليابان، فهي أقل كرماً على البلدان التي يُخشى أن تتأخر الودائع المالية الممنوحة لها

في إنتاج العائدات. ومن جهة أخرى، يقوم اليابانيون بالغزوات الاقتصادية لكل البلدان الآسيوية بتوق عارم إلى حد أنهم لُقّبوا «اليانكيين الصفر». وفي الوقت الحاضر تخصص اليابان جهداً كبيراً للدبلوماسية الاقتصادية الموجهة لسوء الحظ إلى زيادة الثروة اليابانية.

وأفضل دبلوماسية اقتصادية هي استخدام الثروة لمساعدة الأمم الفقيرة وسيكون من المهم لليابان في المستقبل أن تولي اهتماماً لتنمية الدبلوماسية الثقافية، ولاسيما مع الأمم الآسيوية الأخرى، لمعالجة مسائل التربية والصحة ورعاية التبادل في التكنولوجيا والمعرفة.

توينبي: برغم أن اليابان تتقدم بريطانيا كثيراً في النمو الاقتصادي ، فبريطانيا هي كذلك جزء من عالم الأقلية الغنية. وأنا أوافق أن على البلدان الغنية التزاماً أخلاقياً بمساعدة البلدان الفقيرة والكفّ عن استغلالها. والمساعدة الاقتصادية التي تمنحها للدول الفقيرة الدول القارية الأعضاء في الجماعة الاقتصادية الأوربية هي، كما أعتقد، أكبر بالنسبة إلى الناتج الوطني الإجمالي لبلدان الجماعة- وكذلك بالأرقام المجردة- من المساعدة التي تمنحها بريطانيا. واليابان بوصفها ثالث أغنى البلدان في العالم بلغة الناتج الوطني الإجمالي عليها التزام متناسب.

وأنا أوافق أن المساعدة يجب ألا تكون مساعدة اقتصادية. فأفضل أشكال المساعدات الاقتصادية هو أن يقبل الطرف الأقوى بين الشريكين المتاجرين مُدَد التجارة المنصفة. وهذا هو الأفضل من الصدقات التي نعوضها بمدد التجارة الجائرة وبتصدير الأرباح من الاستثمارات في البلدان المتخلفة. وهذه البلدان تجب مساعدتها على مساعدة نفسها، ولهذه الغاية من الممكن أن تكون المساعدة في مجالات التربية والفن والصحة والعلم والتكنولوجيا بالغة الفعالية.

لا مرشح لمنصب الملك

إكيدا: في دراسة العوامل المسهمة في نجاح الديمقراطية البرلمانية البريطانية، من الشائق أن نمتحن دور مؤسسة العرش. وقد حافظت اليابان، شأن بريطانيا، على نظام ملكي معدَّل وهي تتبنى النهج الديمقراطي في الحكم. وعند أول وهلة، تبدو الملكية والديمقراطية متناقضتين، ولكنهما عاشتا جنباً إلى جنب في بريطانيا إبان زمن طويل. ولعل النزعة البريطانية إلى احترام التقاليد هي تلك التي جعلت من الممكن لهما أن تتعايشا.

توينبي: حتى قبل الإحياء الحديث لعبادة القوة الجماعية في الدول المحلية ذات السيادة، كانت السلطة السياسية تجذب على الدوام درجة ما من الارتباط الانفعالي- هو الشعور بالتبجيل، إذا لم يكن بالحب- من جانب الخاضعين للحكومة. والانفعال موجّه عادة إلى متسلمي السلطة.

وفي ظل النظام الملكي الياباني والبريطاني كانت ممارسة السلطة واجتذاب العاطفة ينقسمان بين أشخاص مختلفين. فالعاطفة مركّزة على الملك، الذي لا يمارس السلطة، والذين يمسكون بزمام السلطة لا يجتذبون العاطفة. وفي تواريخ كلا البلدين لم يكن هذا الفصل بين السلطة والمقام قد أُوجد على عمد. بل كان نتيجة التطورات التاريخية غير المقصودة. وكانت نتيجة الانقسام تُفسَّر في بعض الأحيان- وأعتقد أن التفسير على حق- بأنها مصادفة محظوظة.

إكيدا: سواء أكان انفصال الملك، أو الإمبراطور، بوصفه موضوع التبجيل عن المسيطرين التنفيذيين مقصوداً أم غير مقصود، فقد كان محظوظاً، لأن رجال السلطة، البعيدين عن أن يُنظر إليهم بتوقير، هم في أكثر الأحيان يُخشى منهم أو حتى يُكرَهون. ولتجميع قوى الشعب وإرشادها، لابدَّ من شيء يثير الشعور بالتوقير. والانقسام البريطاني بين هذين المظهرين للزعامة قد سهّل الاستقرار السياسي القديم للبلد- الأقدم من استقرار أية أمة أوربية أخرى- ويسّر للشعب البريطاني إظهار قدراته ومواهبه. وعلى نحو مشابه، أعتقد أن الانقسام نفسه قد

ساعد اليابان على جعل ثقافتها مستقلة بالرغم من الأمثلة الوافرة على النزاع الداخلي، وتبدلات القيادة، والتنافس مع السلطات الأجنبية. وعلى أية حال، منذ أن صارت الدولة الوطنية المحلية ظاهرة سائدة في أنحاء العالم إلى الآن، كانت للانقسام بين موضوع الاحترام التبجيلي والمستحوذين على السلطة السياسية آثار مفيدة.

توينبي: في ظل الملكية المطلقة (كما كان الأمر في الصين الإمبراطورية ومصر الفرعونية) كان الحاكم ينال المنصب إما بالخلافة الوراثية وإما بالاختيار وإما بالثورة. وهو بالإضافة إلى أنه مركز الولاء يهيمن على السلطة الجماعية للدولة، بمقدار ما كان يستطيع شخصياً أن يهيمن عليها. وإذا كان الملك المطلق رسمياً غير فعال سياسياً، فإن السلطة التي هي سلطته اسمياً يمارسها فعلياً أعضاء أسرته الذين ليس لديهم تفويض دستوري بممارستها. وهكذا فالسلطة في ظل الملكية المطلقة تُمارَس اعتباطياً. ومن المؤكد أن هذا النظام دون النظامين الياباني والبريطاني.

على أن النظامين الياباني والبريطاني لم يحلا كل مشكلات الحكم. فالمسيطرون الفعليون على السلطة، الذين يمارسون هذه السلطة باسم العاهل الرسمي، يُغريهم لا محالة أن يحاولوا اجتذاب هيبة التاج لكسب التأييد العام لسياساتهم. وبالعكس كذلك، فالتاج مرغم على المصادقة، وعلى اتخاذ المسؤولية الرسمية عن السياسات التي تنفَّذ باسم التاج وليس للتاج رأي فيها. إن دور الملك الدستوري غير مكافأ سيكولوجياً.

إكيدا: إن الملكية في طريقها إلى الزوال في كل أنحاء العالم. وكما ذكرت من قبل، مادامت الملكية تختلف في الصفة حسب الأمة التي نشأت فيها، فمن الصعب إنشاء تعميمات حولها. ولكن ماذا تعتقد أنه سيكون مستقبل النظام الملكي الدستوري، أو ما ينبغي أن يكون؟

توينبي: من المحتمل أن تبقى الملكيات الدستورية الحالية- اليابانية والبريطانية والهولندية والدانماركية والنرويجية والسويدية- مدة أطو ل من الملكيات الأخرى

على الأرجح. وإذا تلاشت أيضاً في آخر الأمر، فلن يحدث ذلك من خلال إسقاطها؛ ومن المحتمل أن يكون السبب هو أنه لن يوجد عضو في الأسرة الملكية أو الإمبراطورية يريد أن يتولى هذه المهنة غير الجذابة. وبلغة العلاقات الصناعية، من المحتمل أن تنتهي الملكيات بالإضرابات.

وفي غضون القرن الحالي تضاءل عدد الملكيات الآن. وقد زالت الملكية في هنغاريا النمساوية وألمانيا وتركيا نتيجة الهزائم في الحرب العالمية الأولى. وفي العالم العربي منذ الحرب العالمية الثانية قد زالت إلى الآن الملكية في مصر والعراق واليمن وليبيا، ومن الواضح أنها الآن متقلقلة في تلك البلاد العربية التي مازال تحت الحكم الملكي.

وكانت الملكية من كلا النوعين المطلق والفخري بؤرة الارتباط الانفعالي لرعايا الدولة. وكان هذا الارتباط الانفعالي شكلاً من العبادة الدينية. وكان يُعتقد، بالفعل، أن الدول آلهة، ويبدو كأن الزوال المتوالي للملكيات دلالة على أن الدول لم يعد يُعتقد أنها آلهة وصارت تُرى منافع عامة. وأعتقد أن هذا التغير في الموقف من الدول مستحب كثيراً.

زوال الدولة المحلية

إكيدا: كان الميل إلى نقصان هيبة الدولة، وخصوصاً منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، أجدرَ بالملاحظة في الأمم التي تُدعى متقدمة، حيث بلغت بنية الدولة أعلى مستوى لها وحققت أَوْجَها. ولكن فكرة الدولة ليست أساسية للحياة الإنسانية، ولا هي بالشيء القمين بأشد الاحترام. وعلى النقيض تماماً، فإن الولاء الشديد للدولة يجلب لمستقبل البشرية الكثير من التهديدات الخطيرة.

توينبي: كانت القومية- هي عبادة القوة الجماعية لدولة وطنية محلية- هي الديانة الغربية الرئيسة ما بعد المسيحية، وقد اعتنقها أكثر الناس بقوة أكثر من أية ديانة حديثة أخرى. وأصبحت عالمية النطاق. واليوم يوجد زهاء /١٤٠/ دولة

محلية ذات سيادة رسمية، عوملت كل دولة منها على أنها إلهة لها الحق الإلهي في ارتكاب كل أنواع الفظاعات. ولم تكن الدولة المحلية ذات السيادة خاضعة لأي قانون، سواء في النظرية أم الممارسة. ومهما يكن، فأنا أوافق أن عبادة الدولة الوطنية المحلية أخذت تتضاءل منذ الحرب العالمية الثانية.

إكيدا: لعل أحد أسباب التضاؤل هو اشتداد التبادل العالمي في المجالات الثقافية والاقتصادية وسواها. وحين تحظى النشاطات العالمية بالأفضلية، فإنها تترك حيزاً صغيراً لتطفل سلطة الدولة المحلية. واليوم ونتيجة للاتصالات العالمية المتزايدة بين الشعوب يُعتقد على نطاق واسع أن سلطة الدولة تكبح حرية العمل.

والسبب الآخر الذي يُسهم في فقدان الاحترام للدولة هو إمكانية الحرب النووية القابلة للتوقع، التي لايمكن لدولة واحدة بمفردها أن تمنعها. وفي ميدان العلاقات الدولية، تحتكر الدول التي تسمى العظمى الحق في صنع القرارات المهمة. ولكن ما من دولة تحتكر كل القوة، وما من دولة تستطيع أن تجازف بالحرب من دون مساعدة الحلفاء الضخمة. ومع ذلك تحتفظ الدول الكبيرة بالسيطرة المحكمة على حقوق القيادة في الأنظمة الدفاعية للمجموعة. وهذا يعني أنه بينما قد تعلن الدول الصغيرة ومتوسطة الحجم التي تنتمي إلى هذه الأنظمة أمواراً جريئة في الشؤون الدولية، فإن ما لديها من القول من المرجّح أن يجري تجاهله. وبكلمات أخرى، إن كل الدول الوطنية من كل الأحجام ودرجات القوة مقيدة بالعجز عن خوض الحرب على نحو مستقل بسبب تدميرية الأسلحة النووية. وقد كان خوض الحرب على نحو مستقل أحد الحقوق التقليدية للدولة الوطنية.

توينبي: أعتقد أن النقطتين الأولى والثانية مجتمعتين هما السببان الرئيسان لانهيار سلطة الدولة المحلية المتحدّاة. وقد كانت لتأثير التقدم الحديث في التكنولوجيا زيادة كبيرة في ميزان النشاطات الإنسانية بكل أنواعها العسكرية والمدنية. ونحن نقترب من المرحلة التي سيكون فيها المقياس الوحيد الفعال لأية عمليات مهمة هو المقياس الأرضي. وهذا يعني أن الدولة الوطنية المحلية، التي

كانت ذات حين الوحدات الأشد ملاءمة للنشاطات البشرية قد أصبحت الآن غير ملائمة إلى حد كبير وعائقة فعلياً بمقدار ما تملك من قوة. ويضاف إلى ذلك أنه في حين أن وزن العمليات قد أخذ يتزايد، فإن حجم الدول المحلية قد راح يتناقص. فالجزء الصالح للسكنى اليوم من السطح البري للكرة الأرضية مقسَّم على اثنين تقريباً بالدول المحلية الكثيرة التي وُجدت ضمن المساحة ذاتها قبل الحرب العالمية الثانية.

إكيدا: وما يزال هناك سبب ثالث لفقدان هيبتها هو الاتجاه إلى التجارة الكبيرة ونقابات العمال ذات الأهداف المستقلة إلى تنظيم جماعاتها الاجتماعية بفصلها عن الولاءات الوطنية. وفي بعض الأحوال، يكون شعور الفرد بأنه عضو في هذه الجماعة أقوى من وعيه بمواطنيته في دولة معينة.

توينبي: هذا السبب بالغ الأهمية. وقد أصبحت بعض المنظمات الخاصة ذات الأغراض الاقتصادية- كالشركات التجارية ونقابات العمال- أقوى من الحكومات ومن ثم فهي أهم عند أعضائها من المواطنية السياسية. ولا تستطيع الحكومات حتى أن تعدّ نفسها ضد بعض نقابات العمال التي ماتزال مقتصرة على حدود دولة واحدة. وفي إنجلترا، جعلت الدولة نفسها متفوقة في القوة على نحو لا يقاوم على كل الأفراد أو المنظمات الخاصة في زهاء العام / ١٥٠٠/ . وهذا الفرض لتفوق الدولة، الذي حققه في إنجلترا الملك هنري السابع، قد حققه في اليابان «تويوتومي هيديوشي» و«توكوغاوا إياسو» بعد ما يقرب من قرن . ولكن نقابات العمال في بريطانيا اليوم قادرة على تحدي الدولة، كما كان البارونات قادرين على تحديها في إنجلترا قبل أن يحطم هنري السابع سلطتهم.

إكيدا: وهناك سبب آخر هو الميل الحديث عند الفرد إلى معارضة المؤسسة. وفي أحوال كثيرة، عندما تصل الدول إلى تمثيل المؤسسة يعارض الناس بقوة إبرازها للسلطة أو القوة.

توينبي: ولكن هذا ليس بالشيء الجديد. وأعتقد أن كل الدول من كل الأنواع قد سيطرت عليها المؤسسة واحتالت عليها لتخدم مصالح المؤسسة. ولذلك فبمقدار ما تصبح الجماهير مبتعدة عن المؤسسة تصبح كذلك معادية للدولة التي هي الرعايا فيها.

إكيدا: بسبب العلاقات التقليدية بين الدولة والمواطنين، كثيراً ما تستخدم الدولة أسباباً طنانة لجر شعبها إلى الحرب. وحتى هذه الخدعة كان لها ضرر أقل في الماضي، حين كان الناس يفدون عادةً من طبقات معينة في المجتمع ويدخلون الخدمة العسكرية طوعياً. ولكن بالتجنيد الإلزامي أصبح على أضخم قطاع من سكان الوطن أن يتعرض لخطر الموت في حال الحرب. والحرب العالمية الثانية، بإظهارها كم هي الحرب رهيبة، صارت عاملاً مساعداً على القضاء على مطلقية الدولة.

توينبي: إنها لحقيقة أن الثقة بالدولة قد أضعفتها التبدلات التي سارت نحو الأسوأ في صفة الحرب منذ / ١٩١٤/ . فقد كانت حروب القرن العشرين في كل مكان تصحبها فظاعات من النوع المرتكب في الحروب الغربية في القرن السابع عشر، التي كانت أشد عنفاً ودموية من حروب القرنين الثامن عشر والتاسع عشر.

وبغض النظر عن الفظاعات التي غدت مرة أخرى من ملازمات الحرب منذ / ١٩١٤/ ، أصبحت نتيجة حتى ما يسمى الأفعال المشروعة للحرب تدميرية على النحو المحرّم. وغدت الإصابات العسكرية ضخمة ضخامة الإصابات المدنية منذ أن طمس التحسين في الأسلحة (اختراع القنابل النووية المنقولة جواً) الفارق السابق بين المقاتلين وغير المقاتلين. وفي ڤييتنام حدث أنّ تجريد الشجر من الورق قد قضى على الريف سريعاً بالطريقة التي تم تخريبه في مكان آخر وبشكل أكثر تدرجاً بالاستخدام المفرط لمبيدات الحشرات في الزراعة.

إكيدا: إن العوامل المتعددة التي تُسهم في إضعاف الثقة بالدولة في الأزمان الحديثة هي إذن، كما أوجزناها، متناسجة بطريقة بالغة التعقيد، ولكنني أحسب أن

محكمة طوكيو التي حاكمت مجرمي الحرب اليابانيين بعد الحرب العالمية الثانية هي الرمز الرئيس لهذه العوامل.

فالمحاكمات أُجريت لتمكين الظافرين من محاكمة المنهزمين على إساءتهم للسلم والإنسانية. ولا ريب أن الأعمال الإجرامية غير الإنسانية قد ارتكبها الجنود الذين هم في الجانب الظافر أيضاً. ولكن بالرغم من هذا، حاكم الظافرون ومن جانب واحد أولئك الذين عَدّوهم المسؤولين في الجانب الخاسر. وفي أمثلة غير قليلة، كانت الأحكام غير كافية الأدلة، ولم تكن إدارة المحاكمات نفسها نزيهة تماماً.

وبقطع النظر عن هذه الأمور الإشكالية، كانت المحاكمات التي جرت في ذلك الزمان من غير أن تكون ملحوظة على نطاق واسع جديرة بالثناء. أولاً، لقد أدركت قيمة الإنسانية والسلام وأصرت أنهما يجب ألا تُنتهك حرمتهما. وأعتقد أن إصرارها على أن منتهكي السلام والحقوق الإنسانية، حتى حين تكون أفعالهم خاضعة للأوامر العسكرية والحكومية، يجب أن يُعَدّوا ملومين على أفعالهم ستكون له أهميته التاريخية.

وخلافاً لذلك لم يُعدّ القيصر فلهلم الثاني ولا جنرالاته مسؤولين عن الأعمال الإجرامية بعد الحرب العالمية الأولى. ففي تلك الأيام، كانت أعمال الدولة، مهما كانت نتائجها مأساوية، مستثناة من أن توسم بأنها إجرامية. واختلفت الحال كلياً بعد الحرب العالمية الثانية، وذلك لأن الفكرة بأن مشيئة الدولة مطلقة وأن الدولة جديرة بكل الاحترام قد انهارت. ولهذا السبب، أعتقد أن المحاكم العسكرية توضح رفض سلطة الدولة وترمز إلى تطور تاريخي مهم.

توينبي: لقد رمزت محكمتا نورمبيرغ وطوكيو لمحاكمة مجرمي الحرب إلى تغيّر تاريخي في الموقف من الحرب وأعلنتاه. ودلت هذه المحاكمات على أن الحرب قد وصلت إلى أن يُنظر إليها كما يُنظر إلى الجريمة، ولم تعد بنظر الناس الامتياز الشرعي للحكومات ذات السيادة التي كان يُظَن أنها إلهية، ولذلك غير خاضعة

للقوانين البشرية. ولكن هذه المحاكمات كانت جائرة بمعنى أنه كان يديرها الظافرون ضد المنهزمين وأن الظافرين لم يزجّوا في المحاكمة أياً من ساستهم أو سلطاتهم العسكرية، برغم أن بعض هؤلاء ينبغي أن يحاكَموا، عدلاً، بالتهم نفسها.

إكيدا: كل ذلك يجعلنا نتوقف لإعادة التفكّر في تعريف مجرمي الحرب. أينبغي أن تُدار محاكمات كالمحاكمات التي أُجريت في نورمبيرغ وطوكيو؟ إذا كان ذلك كذلك، فمن الذي يجب أن يوضع في المحاكمة؟ وبأي شكل ينبغي أن تُجرى المحاكمات، وما هي المعايير التي ينبغي أن تتأسس عليها؟

توينبي: إن أي مشارك في مؤسسة يتحمل درجة من المسؤولية الشخصية عن الأفعال التي يرتكبها باسمه الأشخاص الذين يسيطرون على تلك المؤسسة. وإذا أراد جمهور الناخبين في الولايات المتحدة أن يقيموا محكمة حربية لمحاكمة مجرمي الحرب الأمريكيين في الحرب الڤيتنامية، فأعتقد أن إقامة الدعوى يجب ألا تقتصر على الرؤساء والقواد العامين للجيش ومرؤوسيهم المدنيين والعسكريين. بل على جمهور الناخبين أن يتهموا أنفسهم جميعاً، مادام الناخبون يتحملون المسؤولية الجوهرية في دولة لها دستور ديمقراطي.

إكيدا: بكلمات أخرى، إن الناس مسؤولون عن أعمال الدولة. وهذا يجب أن يعني أن الدولة توجد لتعبّر عن مشيئة الشعب وأنها من ثم مؤسسة ذات منفعة عامة وليست موضوعاً للتبجيل والتوقير. ولهذا السبب أنا على اتفاق، من الوجهة المثالية، مع الفكرة القائلة بأن على العالم أن يتحد تحت حكم واحد وأن الدولة كما نفهمها اليوم يجب أن تزول. ومع ذلك فالمرغوب فيه، كما عسى أن يكون، أن نغيّر طريقة تفكيرنا في الدولة إلى أن نصل إلى مرحلة في التطور الاجتماعي والسياسي تغيب فيها الدول القومية عن الوجود. وظني هو أنه يكفي أن نعدّ الدولة وحدة إقليمية تعكس الخصائص الاجتماعية أو الثقافية لجماعات الشعب أو أنها، على الأكثر، وحدة إدارية ملائمة.

توينبي: أنا أؤمن بأنه يجب تجريد الدولة من سيادتها وإخضاعها لسيادة حكومة عالمية على مستوى الكرة الأرضية. حتى في ذلك سيظل للدول المحلية دور بلدي مفيد وأساسي حقاً تؤديه بوصفها وحدات للإدارة المحلية- وهو الدور الذي أدته في الدول الفدرالية دولها التي تشكلها. وبما أن وزن العمليات يواصل ازدياده، أتوقع أن أرى أكثر السلطات الإدارية للدول المحلية تنتقل إلى أيدي الحكومة العالمية، ولكن من المحتمل أن توجد فضلة من الوظائف يتعذر تحويلها فيكون من الملائم لها استبقاء اللامركزية الإدارية. والوزن التراكمي لهذه الاعتبارات يجعلني أوافق أن دول العالم الحاضرة البالغ عددها / ١٤٠/ دولة يجب ألا تظل ولا يمكن لها أن تظل وحدات سياسية لها الحق المستقل في إقامة الحرب ولها في الوقت نفسه الكلمة الأخيرة في الشؤون الإنسانية من الأنواع غير العسكرية.

إكيدا: ما تقويمك للدولة بوصفها مؤسسة معاصرة في علاقتها بالإنسان الفرد؟ وما توقعك لدولة المستقبل؟

توينبي: كما قلتُ سابقاً، أرى أن الدولة التي أنا مواطن فيها منفعة عامة، كالمنظمات التي تزودني بالماء والغاز والكهرباء. وأشعر أن واجبي المواطني أن أدفع الضرائب كما أدفع الفواتير الأخرى، وواجبي الأخلاقي أن أقدم بياناً صادقاً بدخلي لسلطات ضريبة الدخل. ولكنني لا أشعر أن عليّ وعلى أمثالي المواطنين واجباً دينياً أن نضحي بحياتنا في الحرب بالنيابة عن دولتنا، ومن باب أَولَى لا أشعر أن لدينا التزاماً أو حقاً بقتل مواطني الدول الأخرى وتشويههم أو تدمير بلدهم. إن ولائي الأسمى هو للجنس البشري، لا لدولتي المحلية ولا للمؤسسة التي تسيطر على هذه الدولة.

على أن موقفي هو مجرد موقف فرد واحد. فالبشر إجمالاً يجب حثهم على التخلي عن التفاني الديني التقليدي في الدول المحلية إذا كان للدول المحلية أن تقتصر على ما يبدو لي أنه وظيفتها المناسبة والشرعية. وبودي أن أرى الدولِ غير مخصَّصَة بالتقديس ومخصصة من جديد بطبيعة غير بشرية.

البلاد العرضة للشيوعية

إكيدا: بالرغم من أن الصين والهند والأمم الآسيوية الغربية قد بنت حضارات عظيمة خلّفت علامات مضيئة في تاريخ البشرية، فقد ضعفت في القرون الأخيرة، بعد خضوعها لإمبرايالية الدول الأوروبية الغربية الاستعمارية. والآن، وقد استعادت هذه البلاد استقلالها وسيادتها فهي تسير في الطريق المضنية لإعادة البناء. ومازال الهند والبلاد الآسيوية الغربية متخلفة عن الغرب كثيراً لعدم الاستقرار السياسي ونقص الرأسمال الاجتماعي. وخلافاً لها، باشرت الصين العمل بنجاح على طريق إعادة البناء تحت الحكم الشيوعي المؤسس بقوة والذي رسّخ وضعها السياسي وأعطاه اقتصاداً اشتراكياً مخطّطاً وتراكماً حاصلاً في الرأسمال الاجتماعي. فإذا أرادت الهند والأمم الآسيوية الغربية أن تحتذي بالصين، أيمكن ألا ترتقي تحت الحكم الشيوعي؟

وما من شك أن الشيوعية وحدها لا تفسرّ نجاح الصين. فقد كانت موفّقة إلى حد كاف أن يكون في «ماو تسي تونغ» زعيم ذو منزلة عالية، ورجل عظيم من النوع الذي لوجوده أهمية كبيرة للأمة. وكان ماو قادراً على أن يخلق الصين الجديدة بتمثّل الماركسية- اللينينية في التراث الروحي والتاريخي لأمته. ولا ريب أن نجاح الثورة الشيوعية الصينية مدين لقيادة ماو العظيمة.

توينبي: إنني أشخّص الشيوعية بأنها ديانة وبوجه خاص بأنها تمثيل للنوع الإبراهيمي (اليهودي- المسيحي- الإسلامي)، حوفظ فيه على الميثولوجيا الإبراهيمية وهي متنكّرة بمفردات غير تأليهية. والخصيصة المشتركة في كل الأديان الإبراهيمية هي التنظيم المحكم والانضباط الشديد. وهذا هو الجانب العملي لما فيها من الاستبعادية وعدم التسامح.

والناس يحتاجون إلى الانضباط ويخضعون له في الأزمة، وقد كانت كل المجتمعات المتحضّرة غير الغربية قد دخلت الأزمة منذ أن بدأت المدنيّة الغربية تمارس تأثيرها فيهم. وأجبرهم هذا التحدي على القيام بمسيرة اضطرارية للحاق

بتلك المجالات- وأهمها مجال التكنولوجيا- التي كان الغرب الحديث أقوى فيها مؤقتاً من بقية العالم. والمسيرة الاضطرارية تتطلب الانضباط من النوع العسكري. والشيوعية توفر الانضباط الذي هو من هذا النوع تماماً. وعلى ذلك فالشيوعية ديانة مسعفة للمجتمع الذي عليه أن يحاول إنجاز العمل الدال على القوة والبراعة في استيعاب مدنية أجنبية، ولاسيما حين يتهدد ذلك المجتمع بالانهيار الكلي إذا لم يكن تحوله الذاتي سريعاً ومتطرفاً بما فيه الكفاية.

إكيدا: أوافق على أن الشيوعية ديانة، ولكن جانباً واحداً يبعدها عن الأديان الأخرى هو أنها معنية حصراً بمسائل العيش في هذه الحياة ولا تحاول أن تعالج الحياة بعد الموت. وأظن أن أحد الأشياء التي تجعل من السهل للصين أن تتقبل ديانة دنيوية عملية كالشيوعية هو عدم الاهتمام الصيني بالكائنات المطلقة فائقة الطبيعة ومقاربتها العقلانية عموماً للحياة. ومع أن الطاوية قد تلونت بالصوفية، فالكونفوشيوسية فلسفة حياتية وسياسية عقلية على نحو كامل. وعلم النفس الديني الذي تمثله الكونفوشيوسية هو جزء من التراث العقلي الذي ساعد الصينيين على أن يقبلوا تعاليم الماركسية- اللينينية.

وليس الله في ديانة البلاد الإسلامية في آسيا الغربية مجرد إله مطلق بل هو الحَكَم في كل أمور هذه الحياة. ومع أنه من المحال القول إن البلاد الإسلامية لن تقبل الشيوعية، فأنا لا أظن أن لديها الخلفية التي تسمح لها باستيعابها بيسر كما أظهر الصينيون ذلك.

توينبي: إن الشيوعية- وهي في أحد جوانبها شكل أيسر من الديانة العقلانية العلمية في الغرب الحديث- من السهل نسبياً اتخاذها في بلد كالصين، حيث التراث المحلي الغالب، كالكونفوشيوسية، تراث عقلاني واستبدادي. وإلى اليوم، أثبت المسلمون أنهم نفورون من الشيوعية. وهذا مدهش بالتأكيد، لأن الإسلام هو شكل من الديانة الإبراهيمية أكثر عناية بالعقل من المسيحية، وعلى الأقل يساويها في الاستبدادية. وكلمة «الإسلام» تعني التسليم. والأتراك الذين هم فخورون

بأنهم شعب إمبراطوري سابق كالشعب الصيني، قد دفعوا ثمن تأخرهم في تمثّل المدنيّة الغربية معاناة ذل كالذل الذي أصاب الصينيين يوماً. ومع ذلك فالأتراك، خلافاً للصينيين، قد قاموا أخيراً بمسيرتهم الاضطرارية من دون اللجوء إلى الشيوعية. وكان العرب أكثر مكابدة للذل القاسي من الأتراك، ومع ذلك فهم نفورون من الشيوعية أيضاً، بالرغم من أنهم قاموا بحل وسط مع الشيوعية خارجياً بتقبل المساعدة الروسية ضد إسرائيل والولايات المتحدة. إن انغلاق الإسلام أمام الشيوعية يحيرني.

إكيدا: أرى أن انغلاق الأمم الإسلامية أمام الشيوعية هو نتيجة «حصرية الله»، وهو إله مطلق يحكم كل شيء سواء في هذا العالم أم في العالم الآخر. والله لا يدع متسعاً لدخول الشيوعية وادعائها بالهيمنة على النشاطات الإنسانية في الحياة الفعلية.

توينبي: إنه لصحيح من حيث المبدأ أن المسلمين لا يقبلون إلا بحاكمية الله كما يفسرها الخبراء المعترف بهم في الشريعة المحمدية. ولكنهم لدى الممارسة قد قبلوا منذ زمن باكر في التاريخ الإسلامي الحكم الأوتوقراطي السياسي المدني. ولاشك أنه يُفترض أن الحكام المدنيين يطيعون الشريعة الإسلامية، التي تكون الكلمة الأخيرة فيها للخبراء المعترف بهم؛ وبالفعل كانت أكثر الحكومات الإسلامية بالغة الاستبدادية.

واليوم أصابت القومية الحديثة العالم الإسلامي بالعدوى. وهناك بَلَدان هما مثالان بارزان على آثارها: أحدهما تركيا بعد الحرب العالمية الأولى والآخر الباكستان في أعقاب التنازل البريطاني عن السلطة فيها.

والشيء الأول الذي فعله الأتراك بعد الحرب العالمية الأولى هو إلغاء السلالة العثمانية الحاكمة. وليس هذا ضد الشريعة الإسلامية، التي لا تقضي بأن يحكم المسلمين الحكام المطلقون. إلا أن بعض الخطوات الإصلاحية التركية قد انتهكت الشريعة الإسلامية فهزّت المسلمين هزاً عنيفاً. وعلمن الأتراك الدولة بإلغاء

الخلافة، التي كانت وراثةَ الوظائف السياسية للنبي محمد، المتميزة من الوظائف الدينية. وإضافة إلى ذلك ترجموا القرآن إلى التركية، في حين يجب وفقاً لشريعة الإسلام ألا يكون إلا بالعربية. وبكلمات أخرى، تبين أن القومية في تركيا أقوى من شريعة الإسلام.

والباكستان حالة مختلفة إلى حد ما، لأن الدولة ناشئة عن رغبة الهنود المسلمين في أن يتّحدوا. وكانوا فيما مضى يعيشون في كل أنحاء الهند وينتسبون، شأن الهنود الهندوس، إلى شتى الأعراق، ولكنهم قرروا أن يتجمعوا ليشكلوا دولة لهم. وبافتراضهم أن الإسلام يتجاوز الاختلافات العرقية واللغوية، حشدوا كل الهنود المسلمين فيما هو الآن الباكستان الغربية وما هو الآن بنغلادش. ولم يتصوروا أن الإسلام قد لا يكون رابطة فعالة مستمرة بين الإقليمين. ولكن الاضطراب لم ينتظر طويلاً ليثور. فقد رفض شعب بنغلادش أن يقبل «الأوردو»، وهي اللغة الرسمية في الباكستان الغربية، لغة رسمية له. ورفض كذلك أن يستخدم الأبجدية العربية وتشبث بدلاً منها بالكتابة البنغالية المشتركة بين البنغاليين الهندوس والمسلمين. وبكلمات أخرى، تغلبت في بنغلادش القومية على الإسلام، كما كان الأمر في تركيا من قبل. والآن قد انسحبت بنغلادش ولا شك من الباكستان على أسس قومية.

كان كل هذا ضربة قوية للوحدة الإسلامية، ولكن الإسلام ليس في آخر الأمر أكثر مناعة تجاه القومية من المسيحية. وفي حال كلتا العقيدتين تحوّل التعصب من الدين إلى الأمة.

إكيدا: بكلمات أخرى، إن السلطة القوية الملزِمة التي كانت للإسلام يوماً هي الآن قوة تقود المسلمين في اتجاه القومية.

ولكن التحول إلى القومية من الممكن أن نراه كذلك في انتقال الصين إلى الشيوعية. إن الصين لم تتبع السبيل المباشر إلى الشيوعية البتة، بل انتقلت بالانعطاف القومي. وأثر هذه التجربة مايزال واضحاً في الطابع القومي الصيني.

وهذه الازدواجية الصينية مثيرة للاهتمام إلى أقصى حد، ولاسيما أن الشيوعية قدمت نفسها باستمرار على أنها الأيديولوجيا التي ستزيل آثار العرق والأمة. ولاشك أن الشيوعيين، تحت شعارات معاداة الإمبريالية والاستعمار، قد ساعدوا الأمم والشعوب في كل أرجاء العالم؛ ، ومع ذلك فقد أصروا دائماً على أن مثالهم هو إلغاء الأمم ووحدة الشعوب. على أن المثال لا يتفق إطلاقاً مع الأوضاع الحالية في الصين. وفي التفكير في العوامل الكامنة الآن والتي ستحدد يوماً الطريق التي ستسلكها الصين، أعتقد أنه ينبغي لنا أن نغيّر اصطلاحياتنا؛ أي أعتقد أن الطابع القومي للصين والصينيين لايمكن أن يوصف وصفاً مناسباً بمصطلحات مثل «الشيوعية الخالصة» و«القومية الخالصة».

والسؤال الذي من المهم أن نجيب عنه الآن هو ما هي خلفية تركيب الصينيين، وللعثور على الجواب، علينا أن نمتحن من جديد روح الكونفوشيوسية، التي كانت القوة الحاكمة طوال التاريخ الصيني.

تعلّم الكونفوشيوسية أن على الإنسان الفرد أن يلتزم بالأوامر العليا ومن ثم عليه أن يعترف بأن سلطة الشعب منصوبة فوقه. ويتغير موضوع الاحترام مع الوضع فقد يكون الآباءَ أو الأعلى مقاماً أو الملوكَ أو القادة. والإنسان المثالي يتمثّل بما يُترجَم بأنه السيد الكونفوشيوسي الذي يدرك طريق السماء. وهذه المُثُل مرتّبة في مجموعة من الأحكام الأخلاقية السياسية التي تدافع عن السلوك الأخلاقي والعبادة والحكومة والسلام. وأعتقد أن مجموعة قواعد السلوك نفسها موجودة عند شعب الصين اليوم. ولهذ السبب، كان الشيء الطبيعي الوحيد عندهم هو أن يصبحوا تابعين مخلصين للقيادة- ولايهم أنها تعلّم مبادىء ماركس ولينين وماو.

وكان الوضع المرتبط بدخول روسيا السوفييتية في الشيوعية مختلفاً تماماً. فالكنيسة الأرثوذكسية الروسية، التي حافظت على سيطرتها على الشعب الروسي قروناً، كانت صوفية وغير عقلية. وبمجيء الثورة، غيّر لينين الحياة الروسية تغييراً كاملاً بتوجيهها نحو المادية والعقلانية. وأخذت مباغتة هذا الجيشان الاجتماعي

الهائل وعنفه ضريبة ضخمة في الدمار والتضحية البشرية. وبرغم أن المناهج التي استخدمها القادة السوڤييت كانت قاسية، فقد أوحى تطبيقها في روسيا أن الثورة الشيوعية ممكنة في البلدان الأخرى حين يكون الدين فيها معادياً للمادية وغير عقلي. وعندما حدثت الثورة الروسية، لم تكن في العالم كله دولة واحدة قد تحولت إلى الشيوعية تحولاً كاملاً. ولكن منذ الثورة اتّبع عدد من الدول سبيلاً مشابهاً، مع أنها انتقلت عبر مراحل تجربة المحاولة والخطأ. وإذا نظرنا إلى الأوضاع الحاضرة لتلك الدول، نستطيع القول إن الشيوعية لا تُفضي حتماً إلى المجتمع المثالي.

توينبي: إن الكنيسة الأرثوذكسية الشرقية استبدادية كالشيوعية. ولعل هذا يفسر جزئياً لماذا أمكن للشيوعية (وكذلك لسابقتها في روسيا، الملكية المطلقة الغربية «المتنورة» التي أدخلها بطرس الكبير) أن تستولي على روسيا على ما بين الشيوعية الغربية والعقلانية ما قبل الشيوعية ولا عقلانية المسيحية من خلاف. وأظن أن هذا الخلاف ليس في الحقيقة كبيراً كما يبدو، لأن الشيوعية قد احتفظت بقدر كبير من لا معقولية ديانتها الإبراهيمية تحت قناعها العقلاني. فدكتاتورية البروليتاريا، مثلاً، فيها الكثير مما تشترك فيه مع الفكرة اليهودية للشعب المختار. وليس في أي من هذين الموقفين ما هو عقلي أو صحي.

إكيدا: ما هي في اعتقادك فرص الشيوعية في أن تتبناها المجتمعات الأخرى؟ ففي الهند، مثلاً، نجد أن التراث الهندي غير العقلي متكامل وجزء عميق الجذور من الحياة اليومية والعادات الاجتماعية. وقد خلقت الهندوسية نظاماً هندياً قوياً للطوائف الاجتماعية. أتعتقد أن الشيوعية بصراعها الطبقي ومثالها في المجتمع غير الطبقي يمكن أن تُحدث ثورة في دولة كالهند؟

توينبي: إن الشيوعية لديها فرصة غير واعدة بالنجاح في مجتمع غير عقلاني بعمق، كالهندوس، أو في مجتمع لا يحتاج إلى القيام بمسيرة اضطرارية للحاق بركب الغرب.

الوطنية الشاملة للعالم

إكيدا: إن رغبة المرء في أن يحب ويعزّز نمو البلد والمجتمع الذي يعيش فيه هي في أساسها تجلٍّ للسمة الإنسانية الخاصة بمحبة المرء حياته وحثّه على نموه. وهذه المسألة في حد ذاتها شديدة الأهمية للجنس البشري. فلولا الرغبة والحيوية الكامنة ضمنها لما تطور المجتمع الإنساني إلى حالته الحاضرة. ولكن المحبة الطبيعية للمجتمع الذي يعيش المرء فيه حالما تصل إلى المجابهات بين الأمم وتُستخدم فيها تبدأ في التلوّن المريب، لأن القومية تشوه في مثل هذه الأحوال، المختلفة كلياً عن الوطنية الخالصة، التعبير الإنساني الأساسي عن محبة الوطن.

وفي الكثير من الأحايين كانت الوطنية الخالصة تشوهً ويساء استخدامها وتوطأ باسم القومية المحاربة. وحين يحدث هذا تتحول محبة البلد إلى بُغض البلاد الأخرى أو الاستخفاف بها؛ ويغدو الشعور بوجود المرء المشترك مع مجتمعه تضحية بالذات من أجل الدولة.

توينبي: إن النوع من الوطنية الذي أفضى بالكثير من شباب العالم إلى المأساة والهلاك في كلتا الحربين العالميتين وفي جل الحروب الأخرى التي شنّت منذ الثورتين الأمريكية والفرنسية هو، كما أرى، ديانة قديمة عادت إليها الشعوب الغربية حين وجدت نفسها في الفراغ الديني الذي أحدثه الفقدان الحديث للإيمان بديانتها السلفية، المسيحية. والديانة ما قبل المسيحية المنبعثة هي عبادة القوة الجماعية في الجماعة المحلية. وقد كانت هذه هي ديانة المواطنين في كل دول المدينة السومرية واليونانية.

وفي التاريخ اليوناني- الروماني حلت محل هذه الديانة في آخر الأمر عبادة القوة الجماعية للإمبراطورية الرومانية. وكانت السلطة الإمبراطورية الرومانية عالمية النطاق بمعنى أن الإمبراطورية الرومانية كانت هي كل شيء تحت السماء حسب علم السكان في الإمبراطورية الرومانية. ولكنها كانت بطريقة مماثلة كلَّ شيء تحت السماء حسب علم ساكنيها. وآمن شهداء المسيحية أن عبادة السلطة

الإمبراطورية الرومانية ديانة لا تقنع ولا ترضي، وضحوا بحياتهم مؤثرين ذلك على تأدية الشعائر التي تدل على قبول هذه الديانة.

والرأي عندي أن الشهداء المسيحيين كانوا على حق. وكانت عبادة الإله قيصر والإلهة روما شكلاً من عبادة القوة البشرية الجماعية أقل إيذاء من عبادة أثينا، الإلهة التي مثّلت القوة الجماعية لدولة المدينة أثينا. وقد أعطت عبادة القوة الجماعية البشرية على نطاق العالم الوحدة السياسية ومن ثم السلام. ولكن القوة البشرية الجماعية، سواء أكانت محلية أم عالمية، ليست شيئاً صالحاً للعبادة بالتأكيد.

إكيدا: أوافق أن القوة البشرية الجماعية، سواء أكانت محلية أم عالمية الانتشار، هي الأساس الذي يقف عليه وعي الأمة والعداء بين أمة وأمة. وأوافق كذلك أن هذه القوة ومفهوم الدولة المحلية ليسا شيئين مناسبين للعبادة. وبتقدم الحضارة امتد الأساس الحياتي للإنسان الحديث إلى الحدود العالمية؛ وهذا يعني أن البلد الذي يعيش فيه المرء اليوم هو العالم بأسره. وبالتالي، فالشعور بأن الأرض هي وطن المرء يوجب أن تحل محبة كل البشر محل الوطنية الضيقة القديمة. وحين تحظى الوطنية التي تشمل العالم بالصدارة ستغور الوطنية القومية إلى مستوى الولاء للمحلية.

توينبي: الآن وقد اتحد موطن البشرية كلها على المستوى التكنولوجي، نحن بحاجة إلى توحيده على المستوى الانفعالي. إن الولاء السياسي الذي أُعطي حتى الآن للرقع المحلية من موطننا وللشعوب والحكومات المحلية في هذه الرقع يجب أن يتحول الآن إلى الجنس البشري كله وإلى العالم بأسره- وفي الحقيقة إلى الكون. وقد آمنت المدرسة الرِّواقية في الفلسفة اليونانية أن الإنسان مُواطِن الكون. وآمن الفيلسوف الصيني الكونفوشيوسي الجديد «تشنغ هاو» Ch´eng Hao أن الإنسان ينظر إلى الأرض والسماء وكل الأشياء على أنها جسم واحد. ولا شيء عنده ليس هو نفسه. وهو يرى العالم أسرة واحدة.

وأعتقد أن الشيء الذي يصلح أن يعبده الإنسان هو الواقع الروحي الجوهري داخل الكون وخارجه ووراءه. وهذ الواقع الجوهري، كما أراه، هو المحبة. وأنا أتفق مع الفيلسوف الكونفوشيوسي الجديد «وانغ يانغ- منغ» Wang Yang-ming (١٤٧٢-١٥٢٩)، الذي يقول بأن الهدف الأسمى هو المبدأ الجوهري لإظهار الشخصية وحب الناس. وأؤمن أن على الإنسان أن يتّبع الحب، ولو أدى به إلى التضحية الذاتية. فالحب هو الدافع الروحي إلى العطاء بدلاً من الأخذ. إنه الدافع إلى إعادة النفس إلى الانسجام مع بقية الكون، التي غَرَّب النفسَ عنها تمركزُها حول الذات الذي وإن كان فطرياً يمكن التغلّب عليه.

٧- الأسلحة والحرب

النمو الاقتصادي والحرب

إكيدا: كانت طبيعة الحرب توصف بأنها الترجمة المسلَّحة للسياسة والدبلوماسية، ولكن بينما تظل السياسة اليوم علة جزئية، يبدو أن العوامل الاقتصادية تقوم بدور أكبر في الحرب والاستعدادات العسكرية. وتقتضي مشكلة إلغاء الحرب الدراسة من جوانب متعددة؛ فهناك الكثير من العناصر العلِّية وراء إنفاق الأمم أجزاء كبيرة من ميزانيتها على الحرب. إلا أن القضية الأهم في ظل الأوضاع الحاضرة هي ابتكار طريقة لصون الرخاء الاقتصادي وفي الوقت نفسه لتفادي المجابهات التي قد تؤدي إلى الحرب.

توينبي: إن التعبير الذي أعلنه كلاوسفيتس Clausewitz- وهو ضابط متفلسف في أركان حرب القوات العسكرية البروسية- ومفاده أن الحرب دبلوماسية تُدار بوسيلة أخرى إنما هو تعبير استفزازي مقصود بما أنه يتجاهل الفارق الأخلاقي بين النقاش من أجل الاتفاق والتجريب المادي للقوة الذي يُحسَم فيه نزاع المصالح أو الاختلاف بين الآراء بالقوة الوحشية. ولعل الأدنى إلى الصواب القول إن الحرب هي نقمة إخفاق الدبلوماسية. وإنه لصحيح أن الحرب حسمت في بعض الأحيان المنازعات التي أخفقت الدبلوماسية في حلها، ولكن كان ثمنَ الحسم بالحرب الموتُ المنتشر والدمار الكبير اللذان يؤديان إلى خلق مشكلات جديدة تعالَج في أغلب الأحوال بالمزيد من الحروب التي تُفضي من جانبها إلى حروب أخرى كذلك. ويُظهر لنا التاريخ أن حسم النزاع بالحرب نادراً ما يكون مُرْضياً وهو لذلك نادراً ما يدوم.

إكيدا: لا نكران أن الحرب شر وأنها خطر على كرامة الحياة. ولكن لا نكران كذلك للتحفيز الذي أعطته الحرب للتطور الاقتصادي والتكنولوجي. وفي العالم الحديث، يبدو أن الحرب والإعداد لها عميقا الارتباط بالحاجات الاقتصادية. والحرب، مهما تكن الظروف، هي طريقة للتخلص من الفائض في الضخامة الإنتاجية الصناعية الهائلة في مجتمعنا. وفي حالة الطوارىء، كل مصادر البلد معبأة؛ فالحرب تتصدر كل شيء. فتوجَّه نشاطات المجتمع وتنظَّم من أجل أغراض الحرب ويعاد تنظيمها بأكثر أشكالها فعالية ومنطقية بهدف النصر النهائي. وفي هذه الأزمان، وفي ظل الأوضاع العادية تضاف القوة التي لا يمكن تصورها إلى الجهد العام.

وفي زخم الحربين العالميتين، جرى البحث في السفن الهوائية والصواريخ، والطاقة الذرية وتم تطويرها بسرعة. وبعد أن انتهت الحربان جلبت الاستفادة السلمية منها البركات للجنس البشري. وبالطلب المتزايد للعمل والحاجة إليه، قامت الحرب والاستعدادات الحربية بدور مهم في إقرار التطور الاقتصادي، إلا أنه نشأ نوع من الدورة المتكررة التي يُحدِث فيها الاقتصاد الضخم الحروب والحروبُ تحفز على المزيد من التطور الاقتصادي.

توينبي: إن الفيلسوف الإغريقي هرقليط من القرن الخامس قبل الميلاد قد قال إن الحرب هو الأب لكل الأشياء. لقد كانت الحرب حافزاً على التطور التكنولوجي والاقتصادي. وعصب الحرب هو الموارد الاقتصادية، وأسلحة الحرب هي منتجات التكنولوجيا. والدول المحاربة تطور إبداعيتها التكنولوجية ومصادرها الاقتصادية إلى أقصى حد لأن الطاقات يُغلَق عليها إلى أكبر مدى وهي تحارب من أجل حياتها. إلا أننا نصل الآن إلى نقمة الحرب. فبما أن حرباً واحدة تُفضي إلى توالد المزيد من الحروب، فإن التقدم التكنولوجي الملازم لها والزيادة في فائض الإنتاج للجماعة التي من الممكن أن تُنفق على الحرب يؤديان إلى جعل كل حرب ناجحة

أكثر تدميراً من سابقاتها، حتى تصبح الحرب في النهاية شديدة التواصل والتخريب بحيث لابد من القضاء عليها بإلغاء سيادة الدول المحلية المتحاربة.

إكيدا: إن الحرب الآن تهدد حضارتنا ووجودنا المستمر على هذه الكرة الأرضية. وعلينا أن نعمل شيئاً لتغيير الطبيعة الأساسية للاقتصاد بحيث لا يعود يحفز على الحرب. وهناك عدد من العوامل بالإضافة إلى الحرب يمكن أن تعزّز النمو الاقتصادي. وعلى سبيل المثال، فإن توسيع أمننا الاجتماعي وأنظمتنا التربوية وتحسينها، وتوفير المسكن الأفضل لشعبنا، وتقديم العون الأجنبي الكبير للبلدان المتخلفة، إن كل ذلك سوف يتطلب مبالغ ضخمة بما يكفي لدعم الاقتصاد في معظم الأمم.

توينبي: ليست الحرب إلا الحافز الأبهظ ثمناً بين عدد من الحوافز الاقتصادية الخيارية الممكنة؛ وبما أنها الأبهظ ثمناً، فالرغبة فيها هي الأقل بالتأكيد.

ولن نعدم الحوافز غير العسكرية في المستقبل القريب. وفي الدنو السريع للمرحلة القادمة من التاريخ، سيكون على البشرية أن تجهد نفسها إلى أقصى حد وما ذلك إلا لتصون بقاءها. سيكون علينا أن نُشيع الاستقرار في اقتصاد العالم، وأن نوقف الانفجار السكاني، وأن نعيد الدين كما كان في الماضي الشاغل الإنساني الرئيس وكما ينبغي أن يكون دائماً. وسيكون لدينا أكثر من العمل الكافي من ناحيتنا لاستدعاء كل طاقاتنا الفُضلى. ولن نحتاج إلى الحرب، ولن نكون قادرين على تحملها.

الاستفادة السلمية من الطاقة الذرية

إكيدا: إن الطاقة الذرية بوصفها مصدر الطاقة المقبل هي موضوع من المهم التفكر فيه. و«المؤتمر الدولي الأول للاستخدام السلمي للطاقة الذرية» المنعقد في جنيف سنة / ١٩٥٥/ قد مهّد السبيل للتطورات في هذا الاتجاه. ومنذ ذلك الحين أخذت الدول المتقدمة تتنافس في دعم الاستخدام السلمي لهذا المصدر الواعد للطاقة.

والفحم الحجري، الذي كان المصدر الرئيس للطاقة من القرن التاسع عشر حتى أوائل القرن العشرين، قد أخلى السبيل للنفط. وحتى النفط، الذي مايزال له دور رئيس في الصناعة الحديثة، سيُستنفد في المستقبل غير البعيد. والتوسع الصناعي السريع يبدد موارد الطاقة التي كانت الطبيعة قد ركبتها منذ الأزمان الممعنة في القدم. وحتى الطاقة الذرية ليست بالمصدر الذي لا ينضب. فبما أنها تُنْتَج من مصادر معدنية، سيأتي حين من الزمان لا تعود فيه متوافرة. وعلى الرغم من ذلك، فهي بوصفها مورد طاقة ذات مستقبل كبير، مادام كمُّ الطاقة في كل وحدة من الممكن أن يحل بنجاح محل النفط والفحم الحجري.

ولكن الطاقة الذرية شديدة الخطورة، وسيف ذو حدين. فبينما قد تُسهم بقدر كبير في رفاه البشرية، فإن سوء استخدامها قد يمحو الجنس البشري. فتنظيم الوقود، والتعامل العام، وعدد من المشكلات المشابهة لذلك هي في حال الطاقة الذرية أشد خطورة مما هي في حال النفط أو الفحم الحجري. وبرغم أنه ليس هناك اعتراض على الاستخدام السلمي للطاقة الذرية، فإن المطلوب هو الجهد الكبير والبحث الشديد للتغلب على المصاعب المحيطة بذلك ومنع الضرر الممكن.

وبين المشكلات المرتبطة بالطاقة الذرية فإن أصعبها هي كيف نمنع نتائج الدراسات التي تهدف في المقام الأول إلى الاستخدام السلمي من أن يساء استعمالها في الأغراض الحربية.

توينبي: للأسباب التي تقدمها يكون ظهور الطاقة الذرية من أجل الأغراض السلمية مرغوباً فيه ولا مفر منه. وأنا أتفق معك أنها هي الأشد خطورة من كل موارد الطاقة غير الحية التي استخدمها الإنسان إلى الآن.

إكيدا: بودي أن أقترح هيئة عالمية، ربما تنشئها الأمم المتحدة، تقوم بالتفتيش الدوري على منجزات كل الدول في المجال الذري. ومن الطبيعي أنه لابد أن تُمنح للهيئة السلطة الضرورية لتنفيذ واجباتها. يجب ألا يُسمح لكل الدول، بما فيها الدول التي ليست لديها في الظاهر أسلحة ذرية، برفض التفتيش. ووفقاً للإجراء

الطبيعي فإن نزع الأسلحة الذرية يجب أن يسبق الاستخدام السلمي الكامل للطاقة الذرية. وإذا تبيّن أن الإلغاء الكلي صعبٌ أن يتم دفعة واحدة، وَجَبَ أن تُتخذ التدابير خطوة خطوة. وفي هذا المجال، كما في كل المجالات التكنولوجية الأخرى، يجب جعل الاختراعات عامة للخير المشترك للجنس البشري.

وطبيعي أن اقتراحي يجب أن يطبّق على المناطق الداخلية في كل البلاد. وفي اليابان، برغم أننا نتابع البحث من أجل الاستخدام السلمي للطاقة الذرية، ففي روح دستورنا لن نسمح بتحويلها إلى أغراض عسكرية. ولكي نمنع الاستخدام العسكري لهذه الطاقة في كل البلاد، علينا أن ننشىء هيئة تفتيشية غير منحازة إلى أية مصلحة سياسية ومؤلفة من مواطنين خاصين ليست لهم مناصب في السلطة العامة بالإضافة إلى العلماء. وينبغي أن تقوم هذه الهيئة بتحرياتها في أي وقت من دون إعاقة من الحكومات.

وتظل القضية الأكثر جوهرية من الاستفادة السلمية من الطاقة الذرية هي حل المشكلات التي تؤدي إلى المنازعات بين الأمم التي تمتلك الأسلحة النووية، لأن هذا الأمر يرتبط بسلام البشرية ورفاهها.

توينبي: مالم توافق شعوب العالم على التخلي عن استخدام الطاقة الذرية في الحرب وإلى أن يحدث ذلك، ومالم ننشىء سلطة عالمية ذات قدرة فعالة لضمان أن يكون هذا التخلي منفَّذاً بدقة وإلى أن يحدث ذلك، لن يكون آمناً لنا أن نُحرِز النجاح في استخدام الطاقة الذرية للأغراض السلمية.

إن السلطة العالمية الفعالة لضبط استخدام الطاقة الذرية تفترض مسبقاً تأسيس حكومة عالمية فعالة- وبها أعني حكومة تكون قادرة على فرض إرادتها على كل أنحاء العالم بفعالية كالفعالية التي كان «تشين شيه هوانغ- تي» قادراً بها على أن يفرض مشيئته على كل أنحاء الصين بعد سنة / ٢٢١/ ق.م. وكالفعالية التي كان «هيديوشي» و«إياسو» قادرَين بها على فرض مشيئتهما على كل أنحاء اليابان.

آسيا والحروب بالوكالة

إكيدا: إن التوتر والتعارض بين القوى الهائلة كالاتحاد السوفييتي والصين والولايات المتحدة يهددان الدول المتوسطة والصغيرة في آسيا وفي أنحاء أخرى من العالم. أتعتقد أن العالم سيعاني فواجع أخرى كالحرب الفييتنامية؟ فإذا حدثت من جديد حرب بالوكالة كهذه، تحارب فيها القوى الكبيرة من دون أن تعلن بصراحة أنها مشتركة في الحرب فعلياً، ما هي الخطوات التي يمكن للدول المتوسطة والصغيرة اتخاذها لتتحاشى التورط فيها؟

توينبي: من المحزن أن الدول الصغيرة والمتوسطة مهما كانت محترسة ستكون عرضة للتورط في حروب من هذا النوع ضد رغباتها. وعلى سبيل المثال، إن كمبوديا، وهي أمة صغيرة غير عسكرية وشعبها مسالم جداً، قد وقعت ضحية السياسة الأمريكية في الجنوب الشرقي من آسيا. كانت الولايات المتحدة قد قررت ألا تتحد فييتنام الشمالية وفييتنام الجنوبية. وتحدّت فييتنام الشمالية القرار الأمريكي وقررت اتخاذ عمل عسكري. ولكن كان السبيل الوحيد إلى ذلك هو العمل العسكري مع قافلة «هوتشي مينه» عبر كمبوديا. وكان الكمبوديون ضعفاء. فلو حاولوا إيقاف سير الأحداث، لاجتاح الفييتناميون الشماليون بلدهم. ولم يكن للأمير سيهانوك من خيار سوى السماح للفييتناميين الشماليين أن يسلكوا سبيلهم. ثم ارتكب الرئيس نيكسون خطأً كبيراً بأن جعل الحرب تمتد إلى كمبوديا فكانت النتيجة أن الحرب الأهلية تفشّت فيها وفتكت بهذه الأمة التي كانت مسالمة فيما مضى. والعنصر الأكثر مأساوية هو ضعف الكمبوديين وبراءتهم.

وامتص النزاع الفييتنامي بلاداً أخرى من آسيا الجنوبية الشرقية أيضاً. إن تايلاند، وهي كاليابان أمة مستقلة لم تعرف الحكم الاستعماري أبداً، جاهدت ولكنها لم تستطع أن ترفض بناء قواعد جوية على أرضها حين ضغطت الولايات المتحدة عليها للسماح لها بذلك. وهكذا أصبحت تايلاند متورطة في الحرب بغير إرادتها. وأوستراليا ونيوزيلاندا، وهما دولتان صغيرتان إذ رأتا من سقوط

سنغافورة أن بريطانيا لم تعد قادرة على حمايتهما، التفتتا إلى الولايات المتحدة لأن هاتين الدولتين لديهما خوف كبير من آسيا الشرقية، ولو كان لا أساس له. فأرغمتهما الولايات المتحدة على القيام بدور في الحرب الڤييتنامية ضد ميولهما.

إكيدا: يبدو على الأرجح أنه في عالم تكاد تتحكم فيه القوة كلياً سيكون من الصعب على الأمم الصغيرة والمتوسطة، مهما كانت حذرة، أن تتجنب التورط في الحروب بطريقة أو بأخرى. ومع ذلك أعتقد أنه كان متاحاً لكمبوديا وأوستراليا ونيوزيلاندا خيار آخر. كان بوسعها أن تعلن حيادها الكامل بصلابة. فتستطيع كمبوديا أن ترفض أن يعبر من أرضها الڤييتناميون الشماليون والجنوبيون على حد سواء. وتستطيع تايلاند أن تقول «لا» للولايات المتحدة حين طلبت إليها السماح ببناء قواعد على أرضها. وتستطيع نيوزيلاندا وأوستراليا رفض الاقتراح بإرسال قوات عسكرية للقتال في ڤييتنام.

ومن شأن ذلك كما هو واضح أن يُضعف العلاقات بين كمبوديا والصين والاتحاد السوڤييتي، وبين تايلاند وأوستراليا ونيوزيلاندا والولايات المتحدة. ولكن هذا سيصل بنا إلى مسألة أكثر أساسية وهي مشروعية الدفاع المشترك وأخلاقيات الأمن الجماعي التي تهيمن على العلاقات بين الأمم في عصر الانهماك الشديد بالقوة العسكرية.

هذه مسألة كبيرة وشائكة، ولكن يبدو لي أن الواجب الأخلاقي يقتضي إيجاد أخلاقيات جديدة في عالم تنتشر فيه نيران الحرب من بلد إلى آخر. ولاشك أن الدفاع المشترك والأمن الجماعي قد أديا خدمات مهمة. وحين كانت ألمانيا النازية واليابان ذات الروح الحربية تجتاحان الدول الصغيرة والمتوسطة وتضطهدها، ساعد الأمن الجماعي على إعطاء شيء من الحماية للبلدان الضحايا. وفي الطرف الآخر للعملة، أدت هذه الفكرة عينها دوراً سببياً في إحداث حربين عالميتين. ومنذ أيام تينك الحربين، تبدلت طبيعة الحرب صميمياً بظهور الأسلحة النووية. واليوم لايمكن أن تكون هناك حرب من أجل حماية العدل مادامت الحرب نفسها تدمر العدل.

وكما قلتَ، لقد انجرَّت كمبوديا وتايلاند وأوستراليا ونيوزيلاندا إلى الحرب الڤييتنامية ضد مشيئتها تماماً. وعلى ضوء أنه قد تظهر أوضاع من هذا النوع، يقتضي الواجب تغيير الأساس الجوهري للأخلاقيات الدولية. وبما أنه من الصعب ترك كل دولة على هواها، يجب على الدول كلها أن تجتمع للتشاور لكي تقرر الموقف الذي ينبغي لها اتخاذه. وفي ظل ظروف من هذا النوع، لن تكون الدول الكبيرة القوية قادرة على جرّ الدول الأصغر منها إلى منازعاتها. وفضلاً عن ذلك قد يسهم مثل هذ التشاور الجماعي في إنهاء الحرب نفسها.

توينبي: مما لا ريب فيه أنه ليس ما يورط الدول في منازعات الدول الأخرى مجرد الانحياز من النوع الذي تصفه بمصطلحات اتفاقيات الأمن الجماعي. خذ، مثلاً، الحالة المأساوية للبنان، الذي يزجّه تركيبه السكاني وموقعه الجغرافي وعلى نحو شبه محتوم في حالة الحرب التي تعيشها جارته المجاورة، إسرائيل. ولبنان، مع أنه بلد صغير أكثر تحدثاً وتقدماً إلى حد بعيد من كل البلاد العربية. ولبنان الذي كان بكامله مسيحياً ذات يوم، ورث عدداً كبيراً من السكان المسلمين حين تولت فرنسا بعد الحرب العالمية الأولى السلطة على المنطقة التي كانت تابعة لتركيا سابقاً في لبنان وسورية وضاعفت حجم الجمهورية اللبنانية بأن أضافت إليها مساحات كبيرة من منطقة المسلمين. واليوم يكاد يتساوى حجم العناصر المسيحية والمسلمة من السكان اللبنانيين، برغم أن المسيحيين أغنى وأشد فعالية. ومن الطبيعي أن يتعاطف المسلمون، الذين لا يريدون أن يكونوا تحت السيطرة المسيحية، مع الفدائيين العرب. وهذا يعني أن يصبح النزاع بين إسرائيل ولبنان نزاعاً لبنانياً داخلياً بين المسلمين والمسيحيين. وهذا الوضع أوصل لبنان إلى حافة الحرب الأهلية. وكان لبنان عاجزاً، برغم حرصه الشديد، عن منع الفدائيين العرب من القيام بعملياتهم من أرض لبنان أو منع الإسرائيليين من شن الغارات على لبنان انتقاماً من الفدائيين. وهذه هي مأساة لبنان، ولكنها ليست خطيئة لبنان.

الفدائيين. وهذه هي مأساة لبنان، ولكنها ليست خطيئة لبنان.

إكيدا: إن المشكلة اللبنانية هي من النوع الحسّاس للغاية الذي يهدّد فيه الانشقاق الداخلي العويص، بارتباطه بخلاف دولي، بجرّ البلد كله إلى الحرب. وأعتقد أنه لحل مثل هذه المسألة على القوى المحلية المتحالفة أن تخلق وضعاً يكون فيه الإنصاف الكامل ممكناً؛ أي يجب أن يسمح الوضع لها باستخدام قواتها بجرأة وفعالية لحل مشكلاتها. فإذ حِيلَ بينها وبين القيام بذلك ودب اليأس، بحثت على الأرجح عن العون الخارجي؛ وهذا الأمر سيهدد أمنهم الوطني لا محالة.

توينبي: لقد ألمحتَ إلى نقطتين شديدتي الأهمية بحيث تحتاجان إلى المزيد من الإفاضة هما: الإنصاف، أو العدل الاجتماعي، واليأس. إنه لأمر فظيع أن يساق الشعب إلى اليأس بحرمانه من العدل الاجتماعي. وهذه هي الحال مع المقاتلين الفلسطينيين. فمنذ إعلان بلفور سنة / ١٩١٧/ عاملَ العالم الفسطينيين وهم سكان البلد الأصليون على أنهم أصفار يمكن إنفاقها ولا يدخلون في الحساب. ولكن الفلسطينيين بشر، وهم شأن الفييتناميين يستاؤون من هذه المعاملة وينفّسون عن هذا الاستياء بأعمال غير واعية من حرب العصابات والإرهاب. ولا تلجأ إلا أقلية من الشعب إلى هذه الطرق، ولكن حتى الأقلية توضح أن اليأس يُفضي إلى انفجارات العنف.

ويمكن أن نرى أوضاعاً شبيهة بذلك في بقاع أخرى من العالم حيث اضطهد شعب واحد شعباً مقموعاً أو عامله بظلم: الهنود الحمر في «ووندد ني» Wounded Knee، والعصابات السوداء المحاربة في روديسيا. والجواب عن القضية بسيط؛ أنصفوا الهنود الحمر، والفلسطينيين، والروديسيين السود فلن يُجبَر العالم على معاناة الذعر من «ووندد ني» وجرائم حرب العصابات- أو الثأر الإسرائيلي، الذي هو في حد ذاته عمل إجرامي.

إكيدا: أنت محق بكل معنى الكلمة فالمطلب الأول من الناس الذين في السلطة في أية أمة هو أن يعاملوا كل الشعب الذي هو تحت حكمهم بالعدل وأن يوفروا لكل شعبهم- لا لفئة مختارة فقط- المساواة في الحقوق والفرص. وهذ الموقف

وقبل أن نترك هذا الموضوع أود أن أعود إلى ما دعوناه الحروب بالوكالة وأن أسأل لماذا في رأيك كان الكثير من المنازعات التي هي من هذا النوع الذي حدث بعد الحرب العالمية الثانية قد ظهر في الشرق.

توينبي: السبب في الحروب التي قامت في الشرق الأوسط وفي كوريا وآسيا الجنوبية الشرقية هو أنه في تلك الأجزاء من العالم تستطيع الولايات المتحدة أن تذهب إلى الحرب من دون أن تتعرض للخطر الجسيم للتدخل الروسي أو الصيني. والأمم الأفريقية السوداء ماتزال أضعف من أن تشن حرباً، والأمم الأمريكية الجنوبية شديدة الانقسام فيما بينها وشديدة الخضوع للولايات المتحدة. وبالنسبة إلى أوربا، فبما أن الولايات المتحدة والاتحاد السوفييتي قد أخفقا في إقامة علاقة طيبة متينة، فأوربا أخطر مكان للتعرض للحرب.

الدفاع الذاتي والدستور الياباني

إكيدا: منذ بداية التاريخ حافظت أكثرية الأمم على القوة العسكرية من أجل الدفاع الذاتي. وليس استثناءً من هذا الحكم أن عصرنا قد وسّع مجال القوة العسكرية إلى حد يفوق أي شيء أمكن تصوُّرُه في الماضي. وأصبحت مبالغ المال المطلوبة لتدعيم المنشآت العسكرية باهظة تناسبياً. وتزعم الدول التي تمتلك الأسلحة النووية أن غايتها الأساسية هي الدفاع عن الذات. ولكن حجم مستودعات الذخيرة النووية يتجاوز كثيراً ما تحتاج إليه للدفاع عنها في وجه الغزو. وأسلحتها شديدة الضخامة في الوزن وكثيرة الترويع في الطبيعة ذلك أنها إذا استُخدمت يوماً فإن الأمة العدوة، والأمة التي تطلق السلاح، وربما كل العالم سيوضع في خطر الموت. وكل هذا يُفضي بي إلى الاعتقاد بأن القوة العسكرية الحديثة يجب أن تعدّ أمراً مختلفاً عن قوات الدفاع الذاتي التي كان الإنسان قد أَلِفها طوال العصور. وأرى أنه ليست هناك أسس لتسويغ القوة العسكرية في العالم اليوم.

توينبي: إن أكثر الوسائل نجاعة للدفاع عن النفس في ظل التوزع الدولي الحالي هي التخلي عن امتلاك الأسلحة الفيزيائية وعن الاحتفاظ بالقوات المسلحة باستثناء قوة الشرطة المحلية لحفظ القانون والنظام المحليين بأقل استخدام للأسلحة. إن التخلي عن التسلح وعن القوات المسلّحة المصمّمة للدفاع في وجه أي هجوم تشنه قوة محلية أجنبية ذات سيادة يجب، ولا شك، أن يقترن بالتخلي عن أية أعمال أو سياسات قومية مؤذية حقاً للبلدان الأجنبية وتعطي الحكومات الأجنبية أسساً شرعية للاتهام الرسمي.

وإن جُلّ الحكومات والأفراد غير الرسميين على اتفاق الآن أن غزو دولة محلية ذات سيادة لدولة أخرى إنما هو جريمة. ومما له دلالته أن الوزارات الوطنية والميزانيات الوطنية المخصصة لصنع الحرب هي الآن لا تصنَّف عادة بأنها «وزارات الحربية» و«ميزانيات الحرب» ولا «وزارات الغزو» و«ميزانيات الغزو» بل «وزارات الدفاع» و«ميزانيات الدفاع».

إكيدا: إن الأسوأ من هذه التعبيرات اللطيفة عن الأمور البغيضة هو المخادعة الصريحة في الطلب من الشبان أن يضحوا بحياتهم في سبيل وَهْم الدفاع عن النفس المتقنّع بحب القتال. وفي أكثر الأحيان تستخدم السلطات السياسية عذر الدفاع الوطني للقيام بغزوات تغمر المغزوّين والغزاة في لجج البؤس. وأنامقتنع أن أمثلة الحرب التي تقام في سبيل الدفاع الذاتي القابل للإثبات نادرة.

توينبي: ومع ذلك فالحقيقة أن التنظيم والتسلح والتجنيد لأجل الدفاع لايمكن أن تتميز مسبقاً من القيام بالاستعدادات نفسها بنيّة الهجوم. وعلى ذلك، فالاستعدادات التي هي ظاهرياً للدفاع تثير الشبهة بأنها قد تكون مقصودة للهجوم حقاً. وهذا يحمل الدولة التي تشعر بأنها مهدَّدة على أن تقوم باستعدادات مضادة، وما إن يبدأ سباق التسلح حتى يصبح من الممكن أن يندفع أحد المنافسين إلى كسب السباق بشن هجوم مفاجىء والبحث عن تبرير هذا العمل العدواني بإعلان أنه حرب وقائية.

وبعد هزيمة ألمانيا في الحرب العالمية الأولى، رفضت الدانمارك أن تستولي من ألمانيا مرة أخرى على ذلك الجزء من «سلسفيك» الذي أكثرية السكان فيه من الألمان، على الرغم من أن «سلسفيك» كلها كانت بروسيا والنمسا قد أخذتها من الدنمارك في حرب ١٨٦٤ . ثم في فترة ما بين الحربين العالميتين نزعت الدانمارك التسلح بنفسها فعلياً. وفي الحرب العالمية الثانية احتلت ألمانيا الدانمارك عسكرياً من غير استفزاز، ولكن الحدود بين الدانمارك وألمانيا، التي رسمت بعد الحرب العالمية الأولى، كانت أحد الأمور التي أحجم هتلر عن تعديلها لمصلحة ألمانيا (في المناطق التي احتلّتها جيوشه مؤقتاً). وهكذا فإن سياسة الدانمارك في نزع التسلح، المتحدة مع رفضها السابق أن ترتكب الجَوْر الإقليمي، كانت مبرَّرة، حتى لو أن ألمانيا ربحت الحرب العالمية الثانية.

والفرضية القائلة بأن خير دفاع هو التخلي عن وسائل الدفاع الذاتي المادية لم تلق القبول من معظم الدول الصغيرة ذات السيادة في العالم. وعلى سبيل المثال، فإن سويسرا والسويد، وهما دولتان ذاتا سيادة وملتزمتان بسياسة الحياد، تحافظان على القوات الحربية الهائلة لردع العدوان. وحافظت قوات سويسرا الحربية على حيادها في كلتا الحربين العالميتين. ونجحت السويد كذلك في النجاة من حالة الاشتراك في الحرب إبان الحربين العالميتين. ولكنها لم تنجُ منها في الحرب العالمية الثانية إلا لأن ألمانيا لم تر أية فائدة استراتيجية في الهجوم على السويد. ويضاف إلى ذلك أن ألمانيا انتزعت من السويد بعض تسهيلات العبور في زمن الحرب ثمناً لترك السويد غير منتهكة الحياد وهي تسهيلات لعلها لا تنسجم كل الانسجام مع الحياد الذي أعلنته السويد.

إكيدا: إن البند / ٩/ من الدستور الياباني يُنكر كل أنماط الاحتمالية الحربية. وهناك جدل كثير فحواه هل تحظر هذه الفقرة حتى المحافظة على القوات المسلحة لأغراض الدفاع عن النفس. ولا ترتكز المناقشة كثيراً على التفسير التقني لمسألة كيف تتم المحافظةعلى أمن اليابان في المناخ الدولي الحاضر.

والمؤيدون لإعادة التسلح يشيرون إلى أن كل بلاد العالم باستثناء اليابان تمتلك القوات العسكرية. وعندهم أنه مجرد أمر طبيعي أن تكون الدولة المستقلة مسلحة لحماية نفسها. ويلحون أكثر من ذلك أنه يجب التخلي عن كل أشكال الاحتمالية الحربية ويجب إنكار حق الحرب كلياً، وعندئذ وليس إلا عندئذ يفقد حق الدفاع عن النفس معناه العملي، ولو كان ذلك على صعيد الإدراك النظري. والآخرون المعارضون لهذا التفكير، يحاجّون أن ممارسة حق الدفاع الذاتي لا تتطلّب بالضرورة قوة عسكرية وأن سياسة عدم التسلح الكلي هي في حد ذاتها سلاح قوي في العلاقات الدولية الحالية.

وحق الدفاع الذاتي هو حق الدولة في حماية وجودها من الغزو الوشيك والجائر من البلاد الأخرى. وحين يرتفع الإنسان إلى المستوى الاجتماعي يصبح حقه الطبيعي الأعلى في حماية حياته حق الدولة في الدفاع الذاتي. فبديهي إذن أنه ليست هناك أمة ستستخدم هذا الحق لتعرّض للخطر حياة الشعب في بلد آخر. وهذه هي الطبيعة الأساسية لحق الدفاع الذاتي.

ولكن، وكما هي الأمور قائمة الآن، يشترط حق الدفاع الذاتي مسبقاً الغزو من الأمم الأخرى؛ ومن ثم فالجماعة الدولية مثقلة باحتمالية الحرب التي تهدد بقاء الجنس البشري تهديداً خطيراً. وعلى البلد ليدافع عن نفسه في وجه آلة الحرب الضخمة أن يمتلك قدراته الحربية الهائلة؛ وعلى ذلك فالدفاع الذاتي بوساطة الأسلحة قد بلغ حدوده. وحل هذه المشكلة محال ما دمنا نواصل رؤيتنا أن حق الدفاع الذاتي ليس أكثر من حق دولة واحدة في حماية نفسها من دولة أخرى وما دمنا نعدّ احتمالية الحرب هي الوسيلة الوحيدة لممارسة هذا الحق. لقد دخلنا عصراً نال فيه أن نعود إلى المبادىء الأولى، وأن نبدأ من جديد برؤية أوسع. ولابد أن تكون نقطة انطلاقنا الجديدة هي حق البقاء للناس في كل العالم، لا في مجرد أمة واحدة.

ومن وجهة النظر هذه، أعتز بروح الدستور الياباني الذي ينكر كل أشكال احتمالية الحرب ويعلن قراره بأن يحمي أمننا ووجودنا، واثقاً بعدل الشعوب المحبة للسلام في العالم وإيمانها. وتجب المحافظة على هذه الروح.

توينبي: سيكون غلطاً كارثياً ترتكبه اليابان إن ألغت البند التاسع من الدستور الياباني الحالي، أو الأسوأ لو خالفته من دون أن تُلغيه. ومهما كان السير المقبل للعلاقات الدولية، فأعتقد أنه سيكون ذا أهمية حيوية لليابان أن تقيم علاقات طيبة مع الصين. وبأعين الصينيين ستكون سياسة اليابان فيما يتعلق بالبند التاسع من دستورها اختباراً لنيّات اليابان للصين. وإعادة تسليح اليابان ولو كان مخلصاً للدفاع الذاتي وليس للغزو، ستثير الشبهة والعداء في الصين. وستوقظ في أذهان الصينيين ذكريات ١٨٩٤ و١٩٣١ – ١٩٤٥. وقد تحثّ الصين، حين يصبح تسلحها الذري متقدماً بما فيه الكفاية، على شن ما يسمى حرباً وقائية ضد اليابان.

ومن جهة أخرى، مادامت اليابان تلتزم بالبند التاسع، فستكون بمأمن من خطر مهاجمة الصين لها، حتى لو جعلت الصين نفسها قوة ذرية من الفئة الأولى. ومن المحتمل أن مطامح الصين الإقليمية محدودة باسترجاع الحدود التي وصلت إليها سنة ١٧٩٦. وأنا أفترض أن أهداف الصين وراء تلك الحدود سلبية. ولاأشك أنها تريد الوصول إلى انسحاب قوات الولايات المتحدة المسلحة من آسيا الشرقية والمياه المجاورة، ولكن ليس هناك دليل على أن الصين تريد أن تحتل أية منطقة آسيوية للولايات المتحدة فيها الآن جنود وقواعد.

ورأيي، بناء على ذلك، أن التقيد بالبند / ٩/ مفيد لليابان حتى في الحالة الفوضوية الحاضرة للعلاقات الدولية. ولا ريب أنه إذا كانت شعوب العالم ستنجح في وضع حد لهذه الفوضى بإقامة حكومة على مستوى الكرة الأرضية، فإن هذا سيثبت، بطريقة أخاذة، حكمة الشعب الياباني وبصيرته في سبق سير التاريخ بكتابة البند / ٩/ في دستوره.

إكيدا: على الرغم من أن القوة الاقتصادية اليابانية تمتد إلى المجال الدولي، فهي تثير الحقد في أجزاء من العالم. وبملاحظتي هذه الحالة لا أتمالك نفسي عن التذكير بالوضع الذي وجدت فيه اليابان نفسها قبل نشوب الحرب العالمية الثانية. أتعتقد أن اليابان ستوضع في حالة العزلة مرة أخرى في المستقبل؟ إذا كان الأمر كذلك، كيف باعتقادك يمكن منعه؟

توينبي: لا، إن اليابان قد قامت بدور مهم جداً في الحياة الاقتصادية للعالم بأسره لئلا تهملها بقية الأمم من جديد، ولو للأسباب الاقتصادية فقط. ومن الواضح أن الصين والاتحاد السوفييتي يتنافسان على المساعدة اليابانية لتطوير اقتصاديهما.

والمشكلة كما أراها هي الدرجة القصوى من النجاح الاقتصادي في السنوات الأخيرة. وقد كان الميزان التجاري لصالح اليابان كثيراً. وفي الرؤية طويلة الأمد، فإن الميزان بين الأمم يجب أن يتساوى، إذا تاجرت الأمم بنجاح فيما بينها، ولو أنه قد يميل إلى مصلحة جانب أو آخر خلال فترة قصيرة. وآمل أن تدرك اليابان أنها في تجارتها مع الأمم الأخرى- مع الولايات المتحدة مثلاً- يجب أن تستورد قدراً يساوي صادراتها تقريباً.

وأظن أن هذا الأمر تدركه اليابان. فاليابان يجب ألا تكون الأقوى ولا الأضعف، وألا تكون المهزومة ولا المنتصرة، بل المتساوية مع الأمم الأخرى في العالم. ولأننا بشر من المحتمل لنا جميعاً أن يعقد بعضنا مع بعض صفقات قاسية جداً وأن نحاول أن نكون لمصلحة طرفنا. ومع ذلك، آمل أن نصل جميعاً إلى مرحلة نكنّ فيها شعوراً صحياً بالعدالة نحو أمثالنا من الشعوب. لا، إنني لا أعتقد أن اليابان ستنعزل مرة أخرى أبداً، ولكنني لا أعتقد أن كل الأمم ستكون ملزمة بمراعاة كل الأمم الأخرى.

قوات الشرطة المستقبلية

إكيدا: إنني بوصفي بوذياً أؤيد السلامية الكاملة وإلغاء كل استعداد عسكري. ولكن بغية النقاش دعنا نفترض أننا يجب أن نعترف بوجود قوات الشرطة المحلية لحماية القانون والنظام داخل البلد. فإذا حققت البشرية حكومة عالمية يوماً، وَجَبَ أن توضع قوات الشرطة هذه تحت إدارة تلك الحكومة مباشرة. وبكلمات أخرى، علينا أن نناضل لإقامة عالم متّحد سياسياً، ثم علينا أن نُخضع كل الأسلحة للإدارة الدنيائية الناتجة.

توينبي: في التخطيط لما يجب أن نفعله بالأسلحة، ينبغي أن تكون غايتنا أن نخفض إلى أدنى حد كميتها وفتكها واستخدامها.

دعنا نفترض أن البشر نجحوا في إقامة حكومة عالمية تجعل من المحال لدولها المحلية المكونة لها أن تذهب إلى الحرب من جديد. ولنفترض أيضاً أن هذه الدول المحلية قد مُنعت من الاحتفاظ بأية أسلحة من أي نوع وأن هذا المنع قد نُفّذ على نحو فعال. إنني أعتقد أن الدولة العالمية ستظل بحاجة إلى قوة سياسية مسلّحة. ولم يتبيّن أنه بالإمكان العمل من دون شرطة البتة في أية دولة محلية- ولا حتى في الدولة جيدة الحكم والتي يتقيد فيها معظم المواطنين بالقانون. وهناك على الدوام أقلية متخلفة معادية للمجتمع يجب تقييدها. وما هو صحيح اليوم في الدولة جيدة الحكم سيكون صحيحاً، كما أعتقد، في الدولة العالمية جيدة الحكم، إذا أفلحنا في إنشاء هذه الدولة.

إكيدا: أنا كذلك أعتقد أن قوة ما لحفظ القانون والنظام هي أساسية على الدوام. والافتقار إليها يجعل الناس الأخيار يعانون ويتْركون من دون حماية. ولم يكن بالإمكان استئصال الشر والظلم كلياً في أي مجتمع. وللأسف يبدو أنهما في عالم اليوم أقوى من الخير والعدل.

توينبي: إذا اتفقنا أن قوة الشرطة ستكون مطلوبة عندئذ سيواجهنا سؤالان. كيف يجب تجنيد قوة الشرطة في الدولة العالمية؟ وكيف يجب تسليحها؟

أعتقد أن قوة الشرطة في الدولة العالمية، كالهيئة المدنية الحالية في الأمم المتحدة، يجب أن تجندها الحكومة العالمية مباشرة وأن يقدم الأفراد الأعضاء ولاءهم للحكومة العالمية. وينبغي ألا تتشكل قوة الشرطة العالمية من الفرق التي تدعمها الدول المحلية المكونة، لأن كل دولة من هذه الدول ستقدم الولاء لحكومتها المحلية ومن شأنها أن تضع في مرتبة أدنى ولاءها للحكومة العالمية، وهو الولاء الذي يجب أن يكون الأعظم. والدول المحلية ستحتاج إلى أن يُسمح لها بالاحتفاظ بقوات الشرطة المحلية لأغراض محلية، ولكن حجم قوة الشرطة المحلية وتسلّحها يجب أن يظلا ضمن الحدود التي لا تجعلها قادرة على سوء استخدامها لغاية غير دستورية ومعادية للمجتمع وهي تحدي سلطة الحكومة العالمية.

وسيكون على الحكومة العالمية أن تهيمن على قوة كافية لتمكينها من فرض السلام، بأكثر الطرق العملية إنصافاً، في المناطق التي يبلغ فيها الظلم والنزاع والعنف الخرق الخطير للسلم العالمي والانتهاكات الخطيرة للحقوق الإنسانية الجماعية والفردية. إنها، مثلاً، ستضع نهاية لاضطهاد البيض للسود في جنوب أفريقيا، والإسرائيليين للعرب في الشرق الأوسط، والمسيحيين البروتستانت للمسيحيين الروم الكاثوليك في أيرلندا الشمالية. وسيكون على الحكومة العالمية أن تعزل المؤسسات المحلية القمعية الحالية بترتيبات تحمي هؤلاء الطغاة السابقين من أن تضحي بهم ضحاياهم السابقة.

وحتى لو تحققت ضمانات فعالة للمؤسسات المحلية المعزولة، فإن هذه الضمانات تحتاج إلى أن توضع موضع التنفيذ؛ وحتى لو تمت طمأنة المؤسسات المحلية سلفاً أنه ستحميها الحكومة العالمية فعلياً بعد عزلها، فقد تحاول أن تقاوم بقوة الأسلحة عزل الحكومة العالمية لها. وبرؤية هذه الإمكانية يبدو لي واضحاً أن الحكومة العالمية بحاجة إلى أن تكون لها قوة شرطة خاصة بها: وأن هذ القوة بحاجة إلى التسلح، وأن أسلحتها المحلية التي قد تصادفها في تنفيذ واجبها في إقامة السلم العالمي، الذي لايمكن أن يتحقق إلا بفرض النظام وتحقيق العدل. وحين أفكر في

الأنانية الفطرية للطبيعة البشرية والمزاج الشخصي الوحشي الحاضر لتلك المؤسسات المحلية القمعية التي يتعين عزلها، أخشى أن تُشهر السلاح، في بعض الأحيان على أية حال، لتقاوم عزلها وألا تُعزَل بناء على ذلك إلا على حساب إراقه الدماء.

إكيدا: أدرك بألم أن العالم اليوم بعيد جداً عن المثال الذي تكفي فيه قوة شرطة متوسطة وأوافق أن قوة شرطة عالمية مطلوبة الآن ومن المحتمل أن تكون مطلوبة في المستقبل. وحتى إذا تم ذلك، يجب أن تكون الأسلحة مضبوطة بصرامة. وعلى سبيل الخطوة العملية ينبغي لكل الأمم أن تتخلى على الأقل عن الأسلحة النووية.

لقد تطورت الأسلحة النووية بسرعة شديدة في السنوات التي تلت الحرب العالمية الثانية إلى حد أنها اليوم أشد فتكاً من القنبلتين اللتين قُذفتا على هيروشيما وناغازاكي. وتطورت كذلك وسائل قذفها: الصواريخ البالستية عابرة القارات، والأنواع الكثيرة من السفن الهوائية ذات الأسلحة النووية، والغواصات القادرة على تفجير القذائف البالستية تحت سطح الماء. إن كوكبنا مهدَّد على الدوام بهول الدمار الكلي بضغطة زر.

وعلى كلنا الذين نعيش في هذا العصر أن نقرر بثبات أن إنتاج الأسلحة النووية أو امتلاكها أو استخدامها خطأ. فإذا لم نقرر ذلك، فإمّا سيهلك الجنس البشري، وإما سيؤول لأخلافنا في الأجيال المقبلة إرث التهديد المرعب. ومهما كانت عاليةً مستويات التقدّم الحضاري والثقافي، فما دامت الأسلحة النووية مستمرة في الوجود فلن يكون بوسع الجنس البشري أن يعتز بمنجزاته.

وكشفت هيروشيما وناغازاكي كم هو الدمار النووي رهيب، وأظهرتا كيف أن الأسقام التي يُحدِثها النشاط الإشعاعي تنخر الحيوانات الإنسانية بعد زمن طويل من إصلاح الضرر في المدينتين. وعلى كل الناس في العالم أن يدركوا هاتين الحقيقتين المروّعتين.

توينبي : إن الحكومات المحلية القائمة ذات السيادة، ومن دون انتظار أن تُخلق الحكومة العالمية، ينبغي أن يجبرها أتباعها على أن تدمر كل الأسلحة النووية التي تملكها الآن خمس حكومات محلية على الأقل وأن تتعهد بعدم اكتساب الأسلحة النووية في المستقبل. وأنا ألح أنه على الحكومة العالمية المقبلة أن تُنكر بنفسها امتلاك الأسلحة النووية وأن هذا الخطر المفروض ذاتياً يجب أن يكون أحد البنود الجوهرية في دستور الحكومة العالمية.

إن طبيعة الأسلحة النوويّة وطبيعة الوسيلة في استخدامها تجعل من المحال أن تُستخدم في الحرب إلا لغرض جنوني هو الإبادة المشتركة للدول المتحاربة. وعدم التمييز الضمني في الأسلحة النووية يجعلها، من باب أولى، غير قابلة للاستعمال في عمل الشرطة. ولايمكن بالأسلحة النووية إجبار البيض في جنوب أفريقيا، والأيرلنديين الشماليين البر وتستانت، وجيش الاحتلال الإسرائيلي في المنطقة العربية. إنهم يمكن أن يُمحقوا ولاشك بالأسلحة النووية، ولكن ذلك من شأنه في جل الأحوال أن يشمل الإبادة المتزامنة لأعداد من ضحاياهم أكبر بكثير. وبما أن الغاية من هذه الممارسة هي تحرير هذه الضحايا فأية محاولة لإنجاز هذ الغاية باستخدام الأسلحة النووية ستكون هزيمة ذاتية حمقاء.

وبمقدار ما تحتاج قوات الشرطة في المؤسسات المحلية إلى التسلح، ينبغي أن يتحدد التسلّح بالأسلحة التقليدية، وهذه يجب أن تكون أسلحة من أنماط يمكن أن تُخضع المشاغبين الذين يستخدمون الأسلحة المميتة لمقاومة تنفيذ القانون، بالقدر الأدنى من الجرح والقتل. وعلى شرطة تنفيذ القانون أن تستخدم الأسلحة غير المميتة ماأمكن ذلك: الرصاص المطاطي الذي يصيب بالرضوض لا الجروح، والغاز الذي يصيب بالعجز المؤقت من دون أن يُحدث آثاراً ضارة دائمة، والرشاشات التي تترك على الملابس صباغاً ملوناً يتعذّر محوه مؤقتاً مما يجعل المشاغب قابلاً للتحديد وهكذا يصعب عليه النجاة من التوقيف والإدانة.

وإلى الآن كانت التكنولوجيا العملية تُطبَّق على ابتكار الأسلحة واستخدامها لجعل إدارة العداوات أشد إهلاكاً وتخريباً. وعلى الرغم من أنه علينا أن نستمر في تطبيق التكنولوجيا العلمية على استخدام القوة المادية المنظمة، فغايتنا يجب أن تكون معكوسة. نَوَلُنا أن نبتكر الأسلحة التي تتيح لكل من قوة الشرطة في الدولة العالمية وقوات الشرطة في الدول المحلية أن تدعم الحكومة العالمية بإخلاص في فرض أوامر السلطات العامة المتشكلة قانونياً بالحد الأدنى من إنزال الضرر بالمقاومين العنيفين، وعلى الأخص بعابري السبيل الأبرياء وبالدواجن والمحاصيل والملكية القيّمة غير الحية.

إكيدا: إن فكرة تطوير الأسلحة التي تُضعف مؤقتاً من دون أن تسبّب إيذاء خطيراً للناس أو أي شيء يحيط بهم هي فكرة رائعة. وليس هناك سبب يجعل البراعة العلمية عاجزة عن إنتاج مثل هذه الأسلحة. وسيُحسِن العلماء، بل الأهم السياسيون، صنعاً بتوجيه تفكيرهم إلى هذه السبل.

طبيعة الحرب ومستقبلها

إكيدا: يقول البيولوجيون إن «الإنسان العاقل» Homo Sapiens هو النوع الوحيد المعروف بقتل أبناء نوعه بطريقة وحشية وعنيفة منظمة. أتعتقد أن الحرب شيء مقدَّر على البشرية أن تكابده؟ كيف تعتقد أن بوسعنا أن نتجنّب الحرب النووية الشاملة ونحقق السلام الدائم؟

توينبي: إن معرفتنا الحاضرة بما يصدر عن البشر من مشاعر وأفكار وأحكام قيمة وأعمال تمتد في الماضي إلى زمن ليس أبعد من العصر الأحدث في التاريخ البشري؛ وهذا يعني ليس أبعد من العصر الذي هناك عنه مدونات مكتوبة معاصرة باقية. وليس هذا العصر إلا خمسة آلاف السنة الأخيرة، وربما كان أسلافنا قد أصبحوا بشراً قبل مليون سنة. وبناء على التاريخ الذي يعتمد على تلك المرحلة في تطور أسلافنا نخمن من دليل العظام والأدوات أنهم صاروا واعين ذواتهم، أي صاروا بشراً كاملين. وحتى إذا كنا لا نعدّ أياً من النوع المنقرض الآن من أشباه الإنسان بشراً كاملين وقصَرنا مصطلح «البشري» human على النوع الباقي وحده،

أي الذي يسمى «الإنسان العاقل» Homo Sapiens، فإن الجنس «البشري»سيكون الآن قد عاش إلى مالا يقل عن مائتي ألف سنة أو ثلاثمائة ألف سنة. وحتى هذه المدة هي مسافة زمنية طويلة بالمقارنة مع خمسة آلاف السنة الأخيرة.

وإنه لصحيح بالتأكيد أنه، خلال خمسة آلاف السنة الماضية، كانت الحرب إحدى المؤسسات الرئيسة عند البشر. وقد أنفقنا على الحرب الجزء الأكبر من فائض إنتاجنا؛ أي الجزء الأكبر مما أنتجناه متجاوزاً لما استهلكناه من الإنتاج وأنفقناه على وجودنا العاري، أي على البقاء على قيد الحياة وعلى إنقاذ نوعنا من الانقراض. إلا أن الحرب مستحيلة بالتأكيد من دون فائض الإنتاج، لأن الحرب تقتضي الاستخدام غير الاقتصادي لوقت العمل، والمؤن الغذائية، والمواد، والصناعة لتحويل هذه المواد إلى أسلحة ومعدّات عسكرية أخرى. وبمقدار ما نعلم، لم تكن أية جماعة بشرية تمتلك الفائض المطلوب للذهاب إلى الحرب قبل استنزاف الأحواض السفلية لدجلة والفرات والنيل وملئها بالمياه الجارية، ولم يكتمل ذلك قبل زمن طويل من زهاء العام / ٣٠٠٠/ ق. م. وأقدم الرسوم الباقية عن الحرب في الفن البصري السومري والمصري وأقدم المدوَّنات المكتوبة عن الحروب تعود إلى زهاء التاريخ نفسه. وأستنتج أن الحرب ليست أقدم من الحضارة، وبما أنهما متماثلتان في العمر، فإن الحرب هي إحدى أمراض الحضارة منذ الولادة.

ليست الحرب متطابقة مع العنف والوحشية. إنها تجلٍّ خاص لعنف البشر ووحشيتهم. وأنا أعتقد أن هذه الدوافع الشريرة فطرية في الطبيعة الإنسانية وجوهرية في الحياة نفسها. فكل كائن حي مفرد هو بالقوة عنيف ووحشي. والحرب هي الارتكاب المنظّم والمؤسساتي للوحشية والعنف. وفي الحرب يقتل البشر بعضهم بعضاً بأوامر من السلطات العامة- حكومات الدول أو الحكومة المرتجلة في الحروب الأهلية. والجنود يحاربون من دون حقد شخصي ومعظمهم لا يحصل تعارف شخصي بينهم.

إكيدا: لقد قلتَ إن الإنسان قد أنفق الكثير من فائض إنتاجه على الحرب، ولكنني أعتقد أنه أنفق أكثر بكثير من الفائض على مستوى البيوت المدمَّرة،

والأراضي الزراعية المتلفة، وضروريات الحياة المشتركة المأخوذة من الشعب العادي في زمن الحرب. والمثال المثير للاهتمام على مقدار إنتاج الشعب الذي ينبغي أن ينفق على الشؤون العسكرية هو طبقة «الساموراي» في يابان القرون الوسطى. والساموراي وهي الطبقة الأرستقراطية العسكرية بما أنها كانت تُعدّ أعلى كل الطبقات الاجتماعية كانت تستغل الطبقات الزراعية والتجارية. وحتى في اليابان الحديثة يوجد وضع ليس مختلفاً تمام الاختلاف، فحيث تكبر قوات الدفاع الذاتي لابد من التضحية بتحسُّن الأوضاع المعيشية للناس العاديين لدعمها. فلا يمكن بذلك أن تقام أنظمة حتى للحد الأدنى من الرفاه. وتظل البيوت للعاملين المدينيين غير كافية لأن المال الذي يجب أن يدخل في هذ المشروعات يُسيَّر في مجرى ميزانية الدفاع. إلا أنني أعتقد أن كل بلدان العالم التي لديها نوع من الاستعداد العسكري للحرب تواجه معضلة مشابهة.

توينبي: لاريب أنها كذلك، ولكن دعني أعد إلى سؤالك السابق. هل الحرب نصيب من قدر الطبيعة البشرية؟ إنني، للسبب التاريخي الذي ذكرتُه، لا أعتقد أنها كذلك. فأنا لا أعتقد أن العنف والوحشية ملازمان للطبيعة البشرية. وكما تشير أنت فإن البيولوجيين يقولون لنا إن الإنسان هو النوع الوحيد المعروف من الكائنات الحية على هذا الكوكب يحارب أمثاله من أعضاء نوعه حتى الموت. وعندما تتقاتل ذكور الحيوانات من الأنواع الأخرى للفوز بالإناث، فإن أحد المتقاتلين يستسلم في آخر الأمر والمنتصر يُبقي على حياته. ويمكن لنا أن نفترض أن جرائم العنف، التي تصل إلى حد جناية القتل، قد ارتكبها أسلافنا منذ أن أصبحوا بشراً. ولكن، حتى ضمن خمسة آلاف السنة الماضية، فإن عنف البشر ووحشيتهم لم يتجليا على شكل الحرب في كل الأزمنة والأمكنة.

ويبدو أن اليابان، مثلاً، كانت خالية من الحرب الأهلية، مع أنها لم تكن خالية من الحرب العدوانية الحدودية ضد شعب «الأينو» خلال مدة تزيد على خمسمائة سنة، انتهت في القرن الثاني عشر للميلاد. وبعد ذلك عذّبت اليابان نفسها بحروب أهلية متواصلة أكثر من أربعمائة سنة. وفي ظل نظام التوكوغاوا Tokugawa من بداية القرن السابع عشر حتى منتصف القرن التاسع عشر كانت كذلك في حالة

سـلام، في الوطن وفي الخـارج على السـواء. ومنذ / ١٩٤٥/ أنكرت اليـابان الحرب.

ولم يكن النرويجيـون في حـالة حـرب في أية فـتـرة بين سنتي / ١٨١٤/ و/ ١٩٤٠/ ، ولكنهم كـانوا في عصر «الڤـايكنغ» Viking من أكثر شعوب العالم ميلاً إلى الحرب، وحاربوا بقوة في الحرب العالمية الثانية بعد أن تم الهجوم عليهم واجتياحهم.

وخلال عصور التاريخ الياباني والنرويجي الخالية من الحرب، كانت ماتزال في كلتا الأمتين جرائم قتل شخصية وتنفيذ أحكام إعدام عـامة. وهذا يكشف لنا أن علينا أن نميّز بين الحرب والقتل والعنف غير العسكريين.

إكيدا: لك كل الحق في الإلحـاح على هذا التمـييز. ولكن ربما كان الإعدام على الجريمة مـختلفاً، أما جريمة القتل فـهي على الدوام فعل فردي. وحتى عندما ترتكبها عصابة أو منظمة إجرامية لا يتبدل الوضع الأساسي، مادام قرار الانضمام إلى عضوية المنظمة التي ترتكب هذه الجرائم قـائماً على التحريض الفردي. وجريمة القتل تحدث في كل البلاد وكل الأمم تحظرها بصرامة وتعاقب عليها بقسوة. ولكن هذه الأمم التي تعـاقب على جـريمة القـتل التى هي فـعل فـردي ليست لديهـا أنظمـة للمعـاقبة على الحرب التي هي فعل إجرامي ترتكبه الشعوب. والقانون الهمجي الذي ساد طوال العـصـور هو أن الذي يفـوز هو المحقّ. إلا أن التنـاقض الملازم لهذه الفكرة هو صـارخ إلى حد أنه لا يستطيع أحـد أن يجد هذا التـعـريف للحق ممكن الدفاع عنه. وبرغم ذلك، أعطى الإنسان لهذا القانون غير المعقول الموافقة الضمنية خلال آلاف السنين.

ويبـدو أن الموافقـة الضـمنية توحي بأن الناس يعـدّون الحـرب، أو الأوضـاع القائمة على الحرب، هي الظرف الطبيعي بين الأمم. والمعتـقـد بشكل واضح هو أن الأمر الأساسي هو الإعداد للحرب في كل الأوقات والاستعداد للهجوم المتبادل مع كل الأمم المجاورة. ويصبح السلام، إذن، ليس أكثر من فترة فاصلة بين الحروب. وأنا لا أعتقد أن هذا هو الأسلوب الذي ينبغي أن تكون عليه الأمور.

وبرأيي أن على كل الناس أن يصلوا إلى التفكير في أن السلام- الزمن الذي ليس فيه أناس يخيفون الآخرين أياً كانوا، وكل البشر يثق بعضهم ببعض ويتحابون- هو سبيل الحياة الطبيعي والعادي. ولايمكن أن يقوم مجتمع إنساني حقيقي إلا عندما يصبح هذا الاعتقادُ مبدأنا الهادي. وأرى أن نشر هذ الاعتقاد ومن ثم بناء المجتمع الإنساني هو الواجب الأول للزعماء السياسيين والفلاسفة والمثقفين.

توينبي: من الممكن إلغاء الحرب، حتى لو تبين أنه من المحال أن يشفى كل البشر من ارتكاب جرائم العنف غير العسكرية. وأعتقد أن اختراع الأسلحة النووية يجعل من المحتمل أن ننجح في إلغاء الحرب، على الرغم من صعوبة التخلي عن عادة عمرها خمسة آلاف سنة. وقد كان الافتراض الكامن خلف مؤسسة الحرب هو أن أحد الطرفين المتحاربين سوف يظفر، وأن الطرف الآخر سوف يخسر، وأن فائدة النصر للرابح ستكون أكبر من النفقة. وقد تبين أن هذا الحساب هو في معظم الأحيان على خطأ. فالحروب كثيراً ما كانت مصحوبة بالكارثة للمنتصر أيضاً. ولكنه من الواضح أنه في حرب تُستخدم فيها الأسلحة النووية، لن يكون ثمة شيء من هذا ولا حتى نصر فادح الثمن. وهذا التوقع يُجَرِّدُ الدول من الحافز العقلي على خوض الحرب.

على أن الطبيعة البشرية ليست عقلية إلا جزئياً. فمن الممكن تصوره أننا قد نرتكب الانتحار الجماعي على نحو غير معقول. وهيهات أن تُلغى مؤسسة الحرب إلا إذا استُبدلت بها مؤسسة جديدة: الحكومة العالمية. فالحرب، حتى في العصر النووي، ستظل أمراً ممكناً مادامت الدول المحلية الحاضرة الـ/ ١٤٠/ لم تُخضع نفسها لسلطة عالمية واحدة مزودة بالسلطة الفعالة لإجبار حتى أقوى الدول المحلية أن تحافظ على السلام.

٨- اختيار النظام السياسي

خصائص الزعيم الجيد

إكيدا: لقد قضى أبطال عصر الحرب العالمية الثانية وزعماؤها واحداً إثر واحد أو أصبحوا عديمي الفعالية. واليوم لا يوجد باستثناء ماو تسي تونغ أشخاص شاهقون قادرون على التأثير العالمي. ومن الصعب أن نعلم أمن حسن الحظ أم سوئه غياب الأبطال. ولكنها علامة على التقدم ألا تتطلب الظروف التركيز على إنسان واحد لجعله زعيماً كاريزمياً تؤثر أحكامه في العالم بأسره. ومن الخير أن تعمل الآلية الديمقراطية للمجتمع على نحو مُرْض بحيث لا تكون حاجة إلى الاعتماد على الزعماء الذين تمتد سلطاتهم إلى مدى واسع. وعلى أية حال، تختلف المسألة تماماً لو فسّر المرء عدم وجود الأشخاص البارزين بأنها دلالة على أن المجتمع الديمقراطي المعاصر عاجز عن إنتاج الزعماء ذوي القدرة والفتنة العظيمتين.

توينبي: أخشى أن نكون لم نرَ آخر الزعماء الدكتاتوريين الكاريزميين. ولا ريب أن الحكومة الدستورية التي يشارك فيها أكبر عدد ممكن من المواطنين هي الهدف السياسي الذي ينبغي أن نسعى إليه، ولكن عالم اليوم يحتاج إلى التبدلات السياسية والاجتماعية القصوى، ويحتاج إليها بإلحاح، مما يجعلني أشك في أنه بالإمكان تحقيقها دستورياً.

وأنا أعتقد أن الزعامة الشخصية مطلوبة لأي مشروع جماعي من أي نوع، وحتى للمشروعات المؤسَّسة على أكثر ما يمكن من الخطط الديمقراطية. وزعامة

المشروعات أو المنظمات أو المؤسسات الديمقراطية هي مهمة أدق وأصعب من الزعامة الدكتاتورية الكاريزمية. والزعيم من النوع الثاني يحصل على طاعة أتباعه بالقوة من جهة وبإثارة الانفعالات غير المعقولة من جهة أخرى. أما الزعيم في النظام الديمقراطي فينبغي له أن يحصل على تعاون أمثاله المواطنين بإقناعهم عقلياً أن السياسة التي يقترحها صائبة، وينبغي له أن يدير هذا الحوار العقلي معهم بدرجة انفعالية منخفضة.

إكيدا: إن الفارق بين النوعين من الزعامة له أكبر الأهمية. وكما تقول فإن الزعامة الديمقراطية هي الأصعب والأدق. وعلى الزعماء الديمقراطيين أن يعالجوا دائماً طبيعة الأنظمة والبنى ووضعها لإدارة المجتمع. وهذه الأنظمة والبنى يجب إحداثها وفقاً لقواعد الديمقراطية، وأن تكون نظرياتها هي الخلفية لكل إدارة. إلا أن القلب البشري يُضمر على الدوام الرغبة الجشعة في تثبيت حقوق الفرد وامتيازاته وتوسيعها، ولو على حساب الآخرين. وعندما يسمح الرجل الذي في السلطة لهذه الرغبة أن تتسلط على أفكاره وأفعاله، فإن النظام أو البنية التي يُفترض أن تُفضي إلى خير الأكثرية قد تصبح مطلقة في حد ذاتها، وقد تُهمَل المثل التي تقوم عليها.

ولأن الوضع العالمي الحاضر ليس سليماً ولا مستقراً، فمن أجل الحلول للكثير من القضايا التي تواجه البشرية تصبح الزعامة القائمة على الحكمة والمُثل الرفيعة أساسية. وفي الديمقراطية على الزعيم أن يحاكَم دائماً بطريقة غير انفعالية على أساس مبادئه القيادية والمدى الذي هو فيه قادر على أن يضع تلك المبادىء موضع الممارسة. فإذا طُبِّق هذا النوع من المحاكمة بوعي وثبات أمكن له أن يكون عوناً مهماً على منع الزعماء الكاريزميين من الظهور.

توينبي: إذا كان للنظام الديمقراطي أن يسير سيراً مُرْضياً فهو في غير حاجة إلى زعيم مخادع أو ديماغوجي بل إلى شخص ذي قيمة أخلاقية وفكرية واضحة يتبع أمثاله المواطنون قيادته من غير أن يكونوا مجبرين أو مثارين انفعالياً. ومن الصعب أن يوجد مثل هذا الزعيم، وإذا وجد فقد يكون راغباً عن تولي المهمة

العسيرة والعاقة في قيادة أمثاله المواطنين. وواضح أن دور الزعيم له أكبر الأهمية الاجتماعية؛ وتوليه لأسباب إيثارية يتطلب درجة عالية جدا من روح الخدمة العامة وعدم الأنانية.

وفي رأيي أن الزعماء الديمقراطيين الذي وصلوا في عصرنا إلى أقرب ما يمكن الوصول إليه من القيام بدورهم الصعب على النحو المُرْضي هم فرانكلين د. روزفلت، وونستون تشيرتشل، وجواهر لال نهرو. وبرغم ذلك لم يكن روزفلت صريحاً- ولا حتى نهرو- في علاقاته بناخبيه. يضاف إلى ذلك أن كلاً من هؤلاء الثلاثة كان له المصلحة في أن يُدعى إلى الحكم في الأزمة، عندما تكون حتى الديمقراطيات عرضة لأن تُستحث على تحمل الصعاب والقيام بالتضحيات.

إكيدا: أجل، فمن المرجّح في زمن الاضطراب أن يكون الشعب أسهل انقياداً. ويمكن أن نقول إن روزفلت وتشيرتشل قد كانا محظوظين في توليهما السلطة في وقت الأزمة الوطنية، التي أعطتهما الفرصة لممارسة مواهبهما كاملة. ولكن الوضع كان من شأنه أن ينتقل من الأزمة إلى الكارثة لو لم يكن لدى هذين الرجلين الموهبة العظيمة.

وأرى أن السلطة التي يُعهد بها إلى الزعماء في الديمقراطية يجب أن تكون على الدوام محدودة الأجل. وعندما تنتهي مدة الإنسان في السلطة ينبغي للشعب أن يحاكم أفعاله في الحكم ويقرر أيبقيه في منصبه القيادي أم يجرده منه لصالح شخص سواه. وبكلمات أخرى، ينبغي أن تكون ميزة الزعيم الديمقراطي، خلافاً للدكتاتور، هي إدراكه أن السلطة التي يمارسها وهو في الحكم، مهما كانت كبيرة، تنشأ من الشعب وتخضع لمحاكمته. وأنا أعي أن لهذا النظام عيباً خطيراً. لأن الإنسان الذي في الحكم إذ يدرك باستمرار مراقبة الشعب ويريد أن يبقى في منصبه قد يتبنى سياسات لمجرد أنها شعبية ولأنه باتّباعه لها يضمن استمراره في السلطة.

توينبي: على الزعيم الديمقراطي أن يتخذ سبيلاً وسطاً بين الخيارين غير المرغوب فيهما، فمجاله للمناورة بينهما ضيق. من جهة قد يغريه أن يعمل قواداً لرغبات ناخبيه، حتى حين يرى أن رغباتهم مضلِّلة. وإن فعل ذلك كان متنازلاً

فعلياً عن دوره القيادي وخائناً لمسؤوليته. والخيار النقيض غير المرغوب فيه أيضاً هو أن يخدع ناخبيه للتصويت على سياسة يحكم بأنها صائبة ولكن كان من شأنهم أن يرفضوها لو قُدّمت لهم بصراحة. وهذه كذلك خيانة الزعيم لمسؤوليته. يضاف إلى ذلك أن احتياله من المحتمل أن يُكتشف عاجلاً أم آجلاً، ولن يكون عندئذ موضعاً للثقة.

إكيدا: أوافق على أن الزعيم يجب ألا يخدع نفسه للفوز بالحظوة عند الشعب وألا يخدع الشعب لتنفيذ أفكاره. بل عليه في كل الأمور أن يؤسس فكره وأفعاله على الحقيقة والإخلاص، لأنه في اللحظة التي يحاول فيها أن يخدع نفسه أو الشعب يخسر مؤهلاته بوصفه زعيماً. ليس هناك ما يعكر الصفو في المجتمع أكثر من السياسي الذي نذر نفسه بكليتها لتثبيت سلطته مهما كلف الأمر.

وفي هذه النقطة يعجبني أيما إعجاب الموقف الذي اتخذه ونستون تشيرتشل. لقد أدى دوره على نحو بطولي لإنقاذ بريطانيا إبان كابوس الحرب العالمية الثانية، ولكنه حين انتهت الحرب وقيل له إن الشعب لا يَعدّه ملائماً لمهمة إعادة البناء، تخلى بطريقة شريفة عن سلطته السياسية لـ «كليمنت أتلي» وحزب العمال.

إنني أطالب السياسي أن يكون صادقاً ومخلصاً مع نفسه ومع الشعب وأن يكون عادلاً في أعماله كل العدل. ومؤهلات الزعيم الجيد- وهي الشجاعة والعدل واللطف والحكمة العملية والنبل وسماحة النفس- لايمكن أن تتجلى إلا إذا كان الإنسان الذي يود أن يكون زعيماً على استعداد للدخول في محاورات مع الشعب، والكفاح من أجله، والموت معه إذا دعت الحاجة. والقيمة الحقيقية للزعيم تعتمد إلى ذلك على مستوى الكيفية التي يهيىء بها أولئك الذين سيسيرون على خُطاه. نَولُه أن يدرب أتباعه لا على فكرة المصلحة الشخصية أو تحقيق الجشع الشخصي بل على الاهتمام بسعادة كل البشر ومستقبلهم.

ولكن الزعماء من هذا الوزن هم، كما تقول، نادرون اليوم. وفضلاً عن ذلك فإن عديداً من الشخصيات التاريخية التي أحدثت ضجة كبيرة وأنجزت في بعض الأحوال أموراً عظيمة كانوا أناساً أخفقت شخصياتهم في انتزاع الاحترام.

توينبي: في الدولة غير الديمقراطية، التي يحكم فيها الزعيم بممارسة القوة وإثارة الانفعال، يكون أحياناً المتعصّب ذو الفكر الرفيع غير الباحث عن مصلحته الأنانية- مثل روبسبيير ولينين- أكثر تسبباً في الكوارث وأقل فعالية من محترف السياسة الأناني ذي الدم البارد والساخر والبارع واللبق في الوقت نفسه. والإمبراطور الصيني «هان ليو بانغ» Han Liu Pang والإمبراطور الروماني «أوغسطوس» Augustus، والخليفة العربي معاوية بي أبي سفيان هم أمثلة على الزعيم الماكر البارع المهتم أنانياً بمطامحه في الحكم. لقد تولى كل من هؤلاء الثلاثة السلطة الإمبراطورية التي وصلت إلى الإخفاق نتيجة زعيم سابق تعوزه البراعة؛ وقد نجح كل من الثلاثة، بفضل اللباقة الاجتماعية، في إعادة تأسيس النظام الإمبراطوري المعتل ووضْعه على أساس متين. ولم تكن اللباقة الاجتماعية عند هؤلاء الرجال قمينة بالإعجاب أخلاقياً، ولكنها كانت نفعية في تلك الظروف من الوجهة السياسية.

وأنا لا أظن أن أي نظام من أي نوع من الممكن أن يديره بنجاح زعيم شخصيته عادية. وقد كان في تاريخ الولايات المتحدة بعض الرؤساء العاديين الذين كانوا أشد إضراراً للبلد من الديماغوجيين والمخادعين. وفي تاريخ الاتحاد السوفييتي بينما كان ليونيد بريجينيف أفضل ولا ريب من الشاذ جوزيف ستالين، فقد بدا تعويضاً زهيداً عن سلفه المزاجي الدينامي نيكيتا خروتشوف.

الوقاية من الفاشية

إكيدا: لقد وُجد حديثاً في بعض الدول كالولايات المتحدة حيث تمتد السيطرة الحكومية إلى عدد متزايد من المجالات الاجتماعية بعض الاهتمام بخطر التحول إلى الفاشية. وبرغم أن الفاشية والديمقراطية ضدان في الجوهر، فإن

الفاشية تلبس أحياناً قناع الديمقراطية. وبالفعل قد تكون الديمقراطية هي التربة التي تنمو فيها بذرة الفاشية. وأظن أننا عند هذه النقطة نستطيع أن ننتقل على نحو مفيد إلى هذه المسألة لنحاول العثور على أمرين: القضايا التي يجب أن يُمارس عليها أقصى الحذر إذا كان علينا أن نحول دون ظهور فاشية جديدة؛ والمجالات التي يمكن في الديمقراطية أن تُفضي بيسر إلى نشوء الفاشية. وبسبب الخطر الكامن في أن الديمقراطية قد تنحلّ إلى «حكم الغوغاء» علينا أن نكون يقظين باستمرار.

توينبي: لاريب أن الديمقراطية قد انحلت في بعض الأحيان إلى حكم الغوغاء. والمثال المشهور هو الديمقراطية الأثينية في القرن الخامس قبل الميلاد. فقد أقرت الأكثرية الفقيرة من المواطنين الضرائب التي على الأغنياء أن يدفعوها، وعندما شوهت الهزيمة في حرب كبيرة سمعة الديمقراطية الأثينية انتهز الأغنياء الفرصة لإقامة نظام فاشي عنيف. وأُسقط هذا النظام بسرعة، وأُعيد تأسيس الديمقراطية في أثينا، ولكن المساوىء التي ارتبطت بالديمقراطية لم تُصحح.

إكيدا: طالما ظل عدد الناس الذين هم مخيِّبو الرجاء في الديمقراطية قليلاً، كان القلق يسيراً حول النظام السياسي، ولكن من شأن الاستياء العميق أن يصبح موقفاً سائداً، فتجد الفاشية لها موطىء قدم.

ويثبت التاريخ الحديث أن الطبيعة الحقيقية للفاشية لا تكون ظاهرة في البدء. وكانت في أحوال كثيرة تظهر تاريخياً من غير الإعلان عن نفسها وتدعي في بادىء الأمر أنها برنامج شرعي كل الشرعية داخل المجتمع الديمقراطي. ولأجل ذلك من الجوهري أن نتحرى سماتها بدقة قبل أن تأخذ أية سمة منها الفرصة لتتطور إلى فاشية كاملة. لقد كانت النازية في البداية مجرد حزب رجعي صغير للجناح اليميني في جمهورية ڤايمار الديمقراطية من حيث الأساس. فكيف كان لهذه الجماعة، باستخدامها الانتخابات الديمقراطية ويا للسخرية، أن تنمو من حزب ليس أكثر من حزب صغير بين عدة أحزاب صغيرة إلى أن تكون الحزب القائد ومن ثم إلى دكتاتورية مرسّخة بقوة؟ لقد أدت عبقرية هتلر الشريرة في التلاعب بالجماهير دوراً

ولاشك، إلا أن التحليل الأدق يكشف أن ذلك لم يكن كل القصة. ففي الأيام الأولى أيّد الشعب من كل الطبقات خط الفكر النازي، وأجرؤ على القول من غير أن تكون لديه أَوْهى معرفة بالوضع الرهيب الذي يشجّعه. وبوجه خاص بعد الذعر المالي العالمي سنة ١٩٢٩ كان رجال الأعمال الصغار، والعمال ذوو الياقات البيضاء (الموظفون المدنيون)، والمزارعون، والأكثرية الساحقة من الطلبة، الذين ثبطت عزيمتهم هزيمة ألمانيا في الحرب العالمية الأولى وأرعبتهم الأوضاع الاقتصادية قد اتّبعوا قيادة الحزب النازي لأنهم رأوه الأداة السياسية الوحيدة التي ستلبي حاجاتهم.

توينبي: إن الأقلية المعدمة عاجزة سياسياً. من جانب آخر فإن الطبقة الوسطى الدنيا المضغوطة بين الجناحين الرأسمالي والنقابي العمالي قادرة على أن تنظّم نفسها وتتولى الهجوم على كلتا الطبقتين المتمتعتين بالامتياز. وكانت الطبقة الوسطى الدنيا المتمردة هي القوة الاجتماعية المتفجرة التي حملت هتلر إلى السلطة في ألمانيا في الثلاثينيات. وبما أنه ليس هناك شخص سواه يريد مساعدتهم، فقد ساعدوا أنفسهم بتنظيم أنفسهم في «الحزب القومي الاشتراكي» والاستيلاء على سلطة الحكومة. وأنا أوافق أن عبقرية هتلر الديماغوجية ما كان لها، في حد ذاتها، أن تتيح له أن يصبح الدكتاتور في ألمانيا لو لم تكن في ألمانيا طبقة ساخطة أمكن لهتلر أن يعرض عليها الإصلاح مقابل قبولها به زعيماً لها.

إكيدا: لقد استسلم الألمان عن طيب نفس للحزب النازي على أمل أن يعثروا على الحلول للصعوبات التي لا يُنكَر ضغطها. ولكن أعوزتهم القدرة على أن يروا أن المناهج التي اتّبعها النازيون ستصيب الشعوب الأخرى بأفدح الكوارث غير المحدودة. ومن الطبيعي أن الألمان، الذين جعلتهم المصاعب نافدي الصبر ولم يستطيعوا أن يروا الأذى الذي يمكن أن يفعله النازيون، لم يتمكنوا من التنبؤ أن الشعوب التي يلحقون بها الظلم ستنتفض عليهم بقوة هائلة. وأدى هذا العمى إلى إحباط الآمال القومية في ألمانيا وإلى دمارها الذاتي.

وعلينا أن نعترف بحزن أنها لخاصية بشرية حقيقية أن يكون المرء مفرط الحساسية تجاه ألمه وعديم الإحساس بشكل غريب تجاه معاناة الآخرين. وبرغم ذلك، ومن أجل الحفاظ على الحرية، لامناص لكل إنسان فرد من أن يمتلك القدرة الذهنية على تقدير آثار الأعمال السياسية لنظامه في حياة الشعب الآخر وكينونته الجيدة. وأنا أرى أن السبيل الوحيد الذي يكفل أن يكون لدى كل البشر هذا النوع من القدرة هو تزويدهم بفلسفة قويمة مؤسسة على المحبة واحترام كل البشر. ومن شأن هذه الفلسفة أن تساعد على نمو الحكمة الفردية، وبوسع الحكمة وحدها أن تحول دون نشوءالفاشية. وأنا على يقين أنه، من أجل الدفاع عن الديمقراطية، على كل فرد أن يمتلك الفكر ليدرس الطبيعة الجوهرية لكل شيء يحدث حوله بدقة. والوعي الفردي السليم هو أفضل السبل لحماية الديمقراطية من نشوء الفاشية.

توينبي: في رأيي أن أفضل وقاية من الفاشية هي إقامة العدل الاجتماعي إلى أقصى حد ممكن. والعدل الاجتماعي الكامل صعب المنال، لأن المؤسسة- مهما كان تركيبها الاجتماعي تلحّ عادة على التوزيع المتفاوت لثروة الجماعة. وعلى سبيل المثال، فإن الفوارق البريطانية الحاضرة يُصر عليها اليوم النقابيون العماليون بالإضافة إلى الرأسماليين. ومن ثم هناك عادة بعض الطبقات في الجماعة تُترك مهملة. فإذا كان الجور الذي يعامِل به مواطنوهم الأكثر قوة هذه الطبقات المعاقَبة فادحاً، انتهزت أية فرصة للإطاحة بالنظام الذي قصّر عن إنصافها في معاملته لها، كما حدث في ألمانيا سنة ١٩٣٣ . وكلما اقترب النظام من العدل الاجتماعي كان استقراره أكبر. بيد أن العدل الاجتماعي غاية مراوغة لأنه ليس ثمة معيار متفق عليه لتقرير ما هو التوزيع العادل لثروة الجماعة بين الطبقات الاجتماعية المختلفة التي تتألف منها الجماعة.

طبيعة السلطة ووسائلها وغاياتها

إكيدا: كانت الفكرة القائلة بأن الغاية تبرر الوسيلة هي القوة الدافعة للكثير من المنظمات وهي سائدة اليوم في حقول المساعي الكثيرة. وكان الناس المنخرطون

في منازعات السلطة السياسية يحاجّون أن تطبيق هذا المبدأ يتعذّر تفاديه. والفاشيون هم المثال المتصرف لهذه الجماعة. وما دام علينا أن نحول دون ظهور جماعات أخرى مثل الفاشيين فلابد لنا أن نفهم العلاقة الخاصة بين الغايات والوسائل بوضوح. وتفسيري للقضية هو أن الغاية تعتمد إلى حد كبير على الوسيلة المستخدمة لتحقيقها. وبكلمات أخرى، فإن العملية التي يتحقق بها الهدف يجب أن تبرهن على صحة الهدف نفسه.

توينبي: إن الغاية لا تبرر الوسيلة. وينبغي أن تكون الوسائل والغايات متساوقة أخلاقياً. وهذا المبدأ تؤيده التجربة. فمن المستحيل سيكولوجياً أن تفعل الصواب في المرحلة الثانية بارتكاب الخطأ المتعمد في المرحلة الأولى. وإذا كان المرء مخطئاً في البداية فمن المستحيل أن يصل إلى الهدف الصحيح.

إكيدا: ما يجعل لامتحان الوسائل في المنظمات الحديثة أهمية خاصة هو طبيعة الأهداف التي تعلنها. وتختلف الحال بعض الشيء مع المنظمات التي تنادي صراحة بالآراء المجحفة، ولكن الأهداف التي تعبّر عنها الجماعات لها في الكثير من الأحوال اتساع في قابلية التطبيق يجعلها جذابة للكثير من الناس. وهذه الأهداف تثير التعاطف لأنها تبدو مناسبة للحاجات البشرية. ولكن بما أن هذه الأهداف كثيراً ما تتضمن أفكاراً غامضة مجردة يصعب التحقق من النقاط الجيدة والرديئة فيها ويغدو عسيراً فهم طبيعة الجماعات أو الحركات التي تنادي بها. ويتحتم علينا في هذه الأحوال أن نمتحن الوسائل التي تستخدمها تلك المنظمات والجماعات. وأنا أتفق معك أن الغايات والوسائل يجب أن تكون متساوقة أخلاقياً، لأن الوسائل إذا ناقضت الغايات انحلت الغايات نفسها إلى شعارات جوفاء.

توينبي: إن مغالطة الفكرة القائلة بتحقيق الغايات الخيّرة باتباع الوسائل الشريرة هي موضوع رواية دوستويفسكي «الممسوس» ذات البطل الشيطاني. وهي إلى ذلك الدرس الذي يمكن أن نستمده من سيرتي ثوريين من ذوي الفكر الرفيع هما

«روبسبيير» ولينين. لقد كانا رجلين إيثاريين نذرا نفسيهما بإخلاص وصدق للعمل من أجل مصلحة البشر. ولكنهما ارتكبا الخطأ (الخطأ الأخلاقي بالإضافة إلى الخطأ الفكري) في اعتقادهما أن أهدافهما بالغة الجودة وأن تحقيق تلك الأهداف شديد الأهمية إلى حد أن العنف يصبح وسيلة مبرَّرة. ومن ثم فإنهما بدلاً من أن يخلقا فردوساً أرضياً تسبّب روبسبيير في «الإرهاب» وأحدث لينين نظاماً توتاليتارياً (استبدادياً شمولياً).

إكيدا: إن أمثلتك توضح الحاجة إلى أن تكون المثُل الرفيعة للهدف منعكسة في الوسائل المستخدمة لتحقيق ذلك الهدف. ويبدو لي أن حركات السلم العالمي تُحسِن صنعاً إن هي شرحت العمليات التي تريد بها أن تحقق البرامج الكبيرة التي وضعَتها وإن هي كيّفت تلك العمليات مع مُثُلها. ولكن حتى لو تحقق الهدف السامي بوسيلة مثالية فلا مناص من أن تظهر مشكلة السلطة وسوء استخدامها. وهذه المسألة تقتضي الانتباه الحذر المستمر.

والمجتمع يتطلب النظام. والسلطة أساسية في المحافظة على النظام. والسلطة تتجلى بلغة القوة التي تقيّد أفعال البشر وفي بعض الأحيان تقمعها. وتصبح السلطة من ثم شراً يقيد الحرية الإنسانية وينتهك حقوق الإنسان. وبكلمات أخرى، فبرغم أن السلطة من حيث الجوهر ينبغي أن تُستخدم لحماية البشر ولتحقيق الأهداف المفيدة، فإنها كثيراً ما تصبح شراً بسبب البواعث السيكولوجية والأهداف في الشخص الذي يمسك بزمام السلطة.

وكلمات «سوء استخدام السلطة» تحمل ظلين من المعنى. فهي أولاً قد توحي بالفساد الجوهري للمسيطر على السلطة نتيجة شدة أنانيته وتوقه العارم إلى المجد. وهي ثانياً قد تمثل انتهاكات لحقوق الإنسان وخطراً يهدد الحياة بما تتضمنه هذه الانتهاكات. ومع ذلك فمن الممكن أن تُستخدم السلطة على الوجه الصحيح طالما كان للشخص الذي في السلطة الروح الصافية التي تلهمه حماية السعادة والعدالة الإنسانيتين وتمنع سلطته من إحداث الأذى. وواضح أن البشر يتوقعون ويأملون في هذا النوع من ممارسة السلطة.

ولكن لسوء الحظ ليس الإنسان بطبيعته خيّراً على الدوام، وكثيراً ما تسلبه الظروف النقاء الروحي. وهذ الوضع يؤدي إلى استخدامات للسلطة تضحي بالكثير من الناس من أجل سعادة جماعة صغيرة من الممسكين بزمام السلطة ومن أجل نفوذهم. وبرغم أن سوء استخدام السلطة يبدو مشكلة ترتبط في المقام الأول بالناس الذين هم في السلطة فإن دور الجماهير الخاضعة للسلطة شديد الأهمية في خلق المناخ الذي يمكن أن ينشأ فيه سوء استخدام السلطة.

توينبي: إن السلطة التي يتولاها ويمارسها على الآخرين شخص أو أكثر أمر لابد منه في الحياة الإنسانية لأن الإنسان حيوان اجتماعي والسلطة تُحدثها العلاقات الاجتماعية آلياً. ولا ريب أن السلطة من الممكن أن تُستخدم من أجل الخير بدلاً من الشر، ولكن بما أن كل كائن حي هو بطبيعته متمركز حول ذاته وجشع، فإن الإنسان الذي يتوصل إلى السلطة يُغريه بقوة أن يُسيء استخدامها من أجل مصلحته الأنانية على حساب مصالح الشعب الواقع تحت سلطته.

وما دام الإنسان حيواناً اجتماعياً فإن الأفضلية الأولى في جدول أعمال المجتمع هي إنقاذ المجتمع من الانحلال في الفوضى التي تجعل من المستحيل للمشاركين في المجتمع أن يبقوا على قيد الحياة. ومن ثم هناك أوضاع تكون فيها حتى الممارسة الظالمة للسلطة الشر الأهون، وهذا هو السبب الذي يجعل ضحايا الممسك بالسلطة يذعنون أحياناً لاستخدام السلطة الجائر بحقهم. وبكلمات أخرى، إنهم يأملون أن يستطيعوا، لقاء ترك رجل في السلطة يفعل كما يشاء، أن ينقذوا المجتمع من الانحلال. ولاشك أنهم في معظم الأحيان يخطئون الحساب. وفي ١٩٣٣ خضع الشعب الألماني لهتلر على أمل أن يبرهن أنه منقذهم. وهو بدلاً من ذلك ورّطهم عامداً في الحرب العالمية الثانية وبذلك جلب على ألمانيا كارثة أكبر بكثير من تلك الكوارث التي تعرَّضت لها في الأزمة المالية العالمية سنة ١٩٢٩ أو حتى في هزيمتها في الحرب العالمية الأولى.

إكيدا: إن الرغبة في المحافظة على النظام المهيمن قد تصبح دعامة لسوء استخدام السلطة. ولكن لعلي أعرض وجهاً سيكولوجياً آخر يمنح القوة الدافعة لنشوء الحكم الاستبدادي. فهناك الكثير من الناس الذين يحطون من قدر أنفسهم أمام القوي بسرور على أمل أن يُقْبَلوا في الجماعة القوية ويشاركوا في أية مكاسب تنجم. وبهذا النحو يجذب الشر الكبير الشر الصغير. ويستحوذ الشر الكبير على أتباعه الصغار بإحكام، وبإضعافه قوتهم تزداد قوته. وصفة التكاثر الذاتي المميزة للسلطة التي يساء استخدامها إنما هي شر من أرهب نوع.

توينبي: أجل، وقد تجد قابلية التكاثر الذاتي تلك مجالاً واسعاً للنمو في المجتمعات الكبيرة. وعلى سبيل المثال، فكل الشعوب اليوم تندمج في المجتمع العالمي. على أن هذا المجتمع يعاني خطر الانحلال لعدة أسباب. أولاً، إن وجود /١٤٠/ دولة ذات سيادة، على خلاف واسع فيما بينها، يهدد بالفوضى السياسية الشاملة. ثانياً، يبرز الانفجار السكاني مشكلات هائلة. ثالثاً، لقد منح التقدم العظيم الحديث في التكنولوجيا سلطة جديدة للأقلية من البشر، التي استولت على تلك السلطة لأنفسها. ويمكننا أن نطلق على هذه الجماعة القوية الأقلية الغنية من شعوب العالم. وهي تستخدم سلطتها لإشباع جشعها باستهلاكها نصيباً من موارد العالم ضخماً وغير منصف، لايمكن تجديد الكثير منه ولا استعادته.

إكيدا: ولكن للأسباب التي تذكرها يصبح الإنسان أكثر فرد يهدد وجوده. فإذا لم نتعلم أن نسوس أنفسنا بنجاح أكبر عَرَّضنا أنفسنا لخطر الهبوط إلى دوامة الهلاك. إن مشكلة السلطة والنفوذ هي حال شديدة التكثيف من أحوال حاجة البشر إلى أن يتعلموا السيطرة على الذات.

توينبي: لقد ذكرتَ خطر وقوعنا في دوامة الهلاك. ولعلي للتوسع قليلاً في هذه النقطة أقول إنه يبدو كأن البشر قد يصحون فجأة على إدراك أن جشع الأغنياء، المتفاعل مع الأعداد المتزايدة من الفقراء ومع الفوضى في العلاقات الاجتماعية يهدد العالم بأسره بكارثة وشيكة الحدوث. ويخامرني شعور أن الحركة «التوتاليتارية»

(الاستبدادية الشمولية) من النوع الشيوعي- الفاشي قد تُسقط المؤسسات القائمة- كالسلطة المحلية، والديمقراطية السياسية، والمشروع الاقتصادي الخاص الحر- وأن بعض هذه الحركات التوتاليتارية سوف ترسّخ في الساعة الحادية عشرة الشؤون الإنسانية باتخاذها الإجراءات العنيفة التي تكون فيها الإصلاحات الجوهرية الأساسية مضفورة مع أفعال الظلم الفظيعة. وقد تأخذ هذه الحركة الثورية ذات النطاق العالمي شكل المنظمة الدينية- السياسية العالمية التي ستقدم أيديولوجيتها الجديدة. ولعل البند الرئيس في برنامج الحزب العالمي هو إشاعة الاستقرار في كل فروع الحياة مهما كلف الثمن.

وأظن أنه عندما يكتمل هذا العمل الثوري بقيادة دكتاتور عالمي لا يرحم ستحدث ردة فعل وستعاد صياغة الاستقرار المطلوب بشكل أشد اعتدالاً ومتانة. وهذا ما سينجزه دكتاتور عالمي ثان يكون في أعماله أبرع تكتيكاً لأنه يكون قد تعلّم من التجربة أن قسوة سلفه قد تحولت إلى إنتاج مضاد.

إكيدا: إن نبوءتك جريئة ومقلقة في الوقت نفسه. وأنا أدعو باستمرار ألا تظهر من جديد حكومة استبدادية شمولية تطأ حرية الفرد. فأرجو أن تشرح بتفصيل أشد الأساس الذي بُنيت عليه وجهة نظرك في المستقبل.

توينبي: على الرغم من أن بميسوري أن أقدم المزيد من الأمثلة الموضحة لوجهة نظري، فأنا تحضرني الآن ثلاث أحوال مأخوذة من التاريخ الياباني والصيني والروماني. إن «توكوغاوا إياسو» الذي جاء بعد تويوتومي هيديوشي» قد أسس نظام توكاغاوا الذي عاش طويلاً. و«تشين شيه هوانغ- تي» قد أسس امبراطورية تشين التي دامت أربع عشرة سنة قصيرة (٢٢١-١٠٧ق.م). أما خَلَفُه «هان ليو بانغ» فقد خلق النظام الإمبراطوري الصيني الذي دام، على نحو متقطع، أكثر من واحد وعشرين قرناً. وكذلك فإن أوغسطوس الذي جاء بعد «يوليوس قيصر» قد أسس النظام الإمبراطوري الذي دام من (٣٠١ق.م) حتى / ٢٨٤/ ميلادية في شكله الأصلي وبشكل أشد أوتوقراطية في القسطنطينية حتى / ١٢٠٤/ م.

وفي كل الأحوال الثلاث، وحتى في الأنظمة الإمبراطورية الأشد اعتدالاً التي تلت الأنظمة الأولية العنيفة في بعض الأحيان، ومارست سلطاتها بجور واضطهاد إلى حد ما، فقد كانت في المعدل شروراً أقل من أي بديل ممكن في الظروف الخاصة بأزمنتها وأمكنتها.

إكيدا: بوسعي أن أعتقد أن انهيار المجتمع الإنساني قد يُفضي إلى تأسيس الدكتاتورية العالمية. ويرغم أن المسائل الاجتماعية مهمة بشكل واضح فإن السبب الحقيقي لسوء استخدام السلطة يكمن في الشر الذي هو - كالخير - عنصر أساسي في الحياة الإنسانية. وبناء على ذلك فإننا طوال بحثنا عن السلام والسعادة قد تستمر مشكلة سوء استخدام السلطة، حتى ولو حُلّت كل المشكلات الأخرى.

توينبي: أنا أوافق على أن الشرّ الجَوهَري في السلطة هو نزعة فطرية في الطبيعة البشرية وأن علينا أن نبحث عن وسيلة لتخفيف هذا الشر. وأعتقد أن الوسيلة الفعالة الوحيدة هي إخضاع الأنانية أو الجشع للإيثار أو المحبة في سلوك الأفراد. وبكلمات أخرى، فإن السيطرة على الذات هي السبيل الوحيد إلى السعادة بالنسبة إلى الفرد وإلى البشرية جمعاء.

إكيدا: إن تحقيق الوسيلة التي وصفتَها ووضعها موضع الممارسة هما المسألتان الرئيستان اللتان تواجهان البشر اليوم. والنقطة الرئيسة الأولى هي إدراك الذات والسيطرة على الذات من جانب الإنسان الفرد. ولكن علينا أن نناضل لشق الطريق لأفكارنا حول كل المجتمع في الاتجاه نفسه. والثورة الإنسانية مطلوبة لإنتاج الأفراد والمجتمع الذي تكون فيه الإيثارية هي الروح السائدة. وللحيلولة دون أن تفضي تلك الثورة إلى التوتاليتارية (الاستبدادلية الشمولية) التي تنتهك كرامة الفرد، علينا أن نضمن أنها قائمة على فلسفة وديانة لهما القوة لإقناع كل الناس. يضاف إلى ذلك أن علينا أن نتيقّن من أن هذه الفلسفة تولد من اليقظة العفوية في كل شخص.

الديمقراطية أم الدكتاتورية

إكيدا: حاول الكثير من الكتّاب والعلماء البارزين أن يحللوا الأهمية المتزايدة لجماهير البشرية ولعل الكتاب الأكثر تمثيلاً للممتازين في هذا المجال هو «ثورة الجماهير» للكاتب الإسباني خوسيه أورتيغاي غاسيت. ويتضمن الكتّاب الآخرون الجديرون بالملاحظة في هذا الميدان إريك فروم، الذي وصف ميل الجماهير إلى محاولة الفرار من الحرية باتجاه الأنظمة الدكتاتورية، وديفد رايزمن، الذي قام بدراسة ما يسميه الحشد المنعزل. وقد حللت هذه الأعمال والأعمال البارزة الأخرى مرة بعد مرة وبأسلوب متشابه العلاقة بين الدكتاتور والجماهير، ولاسيما كما تجلّت هذه العلاقة في حالة ألمانيا النازية. ولكن أي بحث من البحوث التي عالجت العلاقة بين الجماهير وأنظمة الحكم لم يدرس السبل إلى منع الناس من الوقوع تحت سيطرة الدكتاتور.

ولسوء الحظ، نجد النزعة الحديثة عند البشر إجمالاً هي الانقياد إلى الجنون، وتجاهل حقوقهم، والسعي غير المسؤول وراء اللذة. وعلى الرغم من أن الجماهير تغني في الظاهر مدائح الحقوق الإنسانية والحرية، فهي في الحقيقة فاقدة الإيمان بالديمقراطية. والبشر في ظل هذه الأوضاع قد يكونون حقاً في الطريق الخطرة بحيث تفضي بهم زلة واحدة إما إلى الدكتاتورية الساحقة في جبروتها وإما إلى التوتاليتارية (الاستبدادية الشمولية).

توينبي: إن البشر يقبلون الدكتاتوريات أو حتى يرحبون بها أو يطلبونها لسببين متميزين ومختلفين نوعياً. أحدهما سيكولوجي ودائم؛ والآخر بيئي وعرَضي. والسبب السيكولوجي الدائم لقبول الدكتاتورية هو أنها تحرر الأفراد، ماعدا الدكتاتور نفسه ولاشك، من عناء صنع الخيارات الحاسمة. والسبب البيئي العرَضي هو هجوم الطارىء المادي أو الاجتماعي.

ويغدو التغلب على الخطر أسهل لو أن الناس الذين تعرَّضوا له وضعوا أنفسهم تحت أمر فرد واحد، بدلاً من محاولة التغلّب على الخطر المشترك متفرقين.

ومن شأن السفر بالطائرة أو السفينة أو قافلة الإبل أن يكون خطراً على نحو محرّم لو لم يخضع المسافرون لدكتاتورية الربان في أمد رحلتهم. كذلك يجد الناس في أثناء الطارىء الاجتماعي أن الخضوع للدكتاتورية أهون شراً من استمرار الفوضى.

والرغبة في النجاة من الطارىء هي سبب للدكتاتورية أقل هولاً من عذاب المسؤولية في صنع الخيارات. و«الدكتاتور» في الأصل مصطلح تقني في الدستور الروماني الجمهوري الأول. فقد كان الموظفون العامون المنتخبون دستورياً يتوقفون في حالة الطوارىء عن ممارسة سلطتهم مؤقتاً وطوعاً ويعينون، بمبادرة منهم، دكتاتوراً ذا سلطات أوتوقراطية ليحل محلهم في إبان الطوارىء. وأدى هذا النظام عمله بنجاح حتى سنة ١٣٣ق. م.، حين جعلت الأمراض الاقتصادية والاجتماعية المستعصية حالة الطوارىء مزمنة. وبعد قرن، أصبحت الدكتاتورية مؤسسة دائمة في روما. وكان السبب في استمرارها هو أن جمهور المواطنين أصبحوا غير مبالين بصفة دائمة. وفقدوا الإيمان بقدرتهم على إدارة شؤونهم من دون الوقوع في الكارثة.

والعالم الحالي فوضوي لا يطاق. ويعتمد بقاء البشرية الآن على التكنولوجيا ذات المجال العالمي للعمل، ولكن حتى هذه يشلها استمرار انقسام الكرة الأرضية إلى /١٤٠/ دولة محلية متنافرة ذات سيادة. ولذلك يبدو من المرجّح أن العالم الحديث سيوحده سياسياً النهج الدكتاتوري الذي وحّد به «تشين شيه هوانغ- تي» الصين في القرن الثالث ق. م.، حين غدا الشعب الصيني عليلاً ومنهكاً من الأوضاع المضطربة في عصر الدول المتحاربة.

إكيدا: إنها لحقيقة أن البشر يقبلون على الأغلب أي نظام حكومي يَعِدُ بتحسين الأوضاع. ولكنني أرى أن الطبيعة الحقيقية للنظام نفسه، سواء أسمي ملكياً أم دكتاتورياً أم حكم النخبة الفكرية، تعتمد على موقف الناس الذين في السلطة. وما دامت الديمقراطية توفر أشد الكوابح فعالية لسوء استخدام السلطة، فهي نظام الحكم الأكثر قبولاً بصفة عامة مما هو متاح لنا في الوقت الحاضر. ومما

لاشك فيه أن لها عوائقها، ولكن من السيء أن نسهب فيها طويلاً، لأن ذلك قد يوحي بالرغبة العاطفية في العودة إلى ملكيات الماضي أو الرغبة في تحقيق الأمن بإنشاء دكتاتوريات جديدة.

وما دامت الجماهير تحتفظ برغبتها الفطرية الظاهرة في الدكتاتوريات في زمن الأزمة، فمن الأساسي أن نبتكر الطرق لتفادي ظهور الشخصيات الدكتاتورية. وأنا أؤمن أن السبيل الوحيد إلى تحقيق ذلك إنما هو رفع المستويين الثقافي والأخلاقي للجماهير. وحل هذه المشكلة هو هزّ الناس من سباتهم وتطوير الأنظمة التي تمنع فيها مشاركة الحد الأقصى من العدد الأكبر من الناس السلطة نفسها من الخروج عن النظام.

وما سأقوله الآن مرتبط بما وصفتَه آنفاً بأنه السبب البيئي والمؤقت لظهور الدكتاتورية. هَبْ جماعة اجتماعية انخرطت في نزاع عنيف مع جماعة اجتماعية أخرى. ففي هذه الظروف قد يكون من المستحسن تركيز السلطة الحاكمة بيد فرد أو جماعة. ففي مثل هذه الأوقات تكون للأحكام السريعة والقدرة على التكيف مع الظروف المتغيرة أهميتها، وبما أن الإبطاء في اتخاد القرارات قد يعطي العدو فائدة حيوية قد تؤدي إلى الهزيمة وإمكانية هلاك كل الأعضاء في الجماعة الاجتماعية الخاسرة. ففي الأحوال التي هي من هذا النوع يجب أن تتأسس أعمال كل الأعضاء على قرارات القائد: يجب أن تكون الطاعة واجبة والعصيان محظوراً.

أما في أزمنة السلم فالوضع مختلف كل الاختلاف. ففي المجتمع المسالم، حيث لا يعلَّق وجود الجماعات وحياة أعضائها الأفراد على مسألة الهزيمة أو الظفر، تكون نوعية محتويات الأحكام والقرارات هي الأهم من السرعة التي تم إنجازها بها.

وفي حالة الأمة، هناك حاجات ورغبات مختلفة كثيرة يجب إشباعها. وتعدديات أفراد البشر تشكلهم في جماعات متعددة الأنواع، ولكل جماعة منها مثُلها وغاياتها. وفي هذه الظروف تكون المهمة الرئيسة للسلطة هي أن تحاول أن تضمن الانسجام والإشباع العادل لحاجات الجماعة ومطالبها، وقد تكون كل

جماعة منها تؤكد بقوة مزاعمها المتنافسة مع بعض الجماعات الأخرى أو كلها. فممارسة السلطة، حينئذ، ليست موجهة ضد عدو خارجي بل هي تُستخدم للتأثير في العناصر الفردية والجماعية ضمن المجتمع.

ومثالياً ينبغي أن توضع السلطة موضع الاستخدام لتعكس إرادات كل أعضاء المجتمع بالتساوي. وعلى ضوء هذه الاعتبارات، وعلى حين أنني أدرك أن للديمقراطية عيوبها وأنها قد تقع في الشرك بسهولة، لايسعني إلا أن أستنتج أنها أحب نظام حكم.

توينبي: حتى الدكتاتورية الدائمة هي أهون شراً من الفوضى العضال، وتظل الدكتاتورية نكبة بالرغم من ذلك. والبديل هو النظام الدستوري الفعال الذي يشارك فيه أكبر عدد ممكن من أعضاء جمهور المواطنين بأكثر ما يمكن من الفعالية في إدارة الشؤون العامة. ولهذا الأمر في العالم الحالي أهمية حيوية. ولكن المواطنين لن يبذلوا الجهد للمشاركة بفعالية ما لم يشعروا بالثقة بأن مشاركتهم ستكون فعالة في الواقع.

إكيدا: إن بعض الناس إذ يضعون يدهم على هذا الخطر يحاجّون ويلاجّون الديمقراطية على أساس الرأي القائل بأن المواطنين مغفلون وعاجزون عن التفكير بأنفسهم ولذلك يجب ألا يُعهد إليهم بحق انتخاب زعمائهم. وفي الكثير من الأمثلة نجد أن المدافعين البارزين عن هذ النظرية أناس من ذوي النزعات الأرستقراطية أو أعضاء في النخبة الفكرية.

وتنشأ العيوب الفاضحة في الديمقراطية من أن الناس ينتخبون من يجدونه الأكثر جاذبية لعدد من الأسباب، بعضها جيد، وبعضها رديء. فمثلاً، ليس من غير المألوف أن يصعد إنسان إلى منصب سياسي نتيجة الانتخاب الشعبي لمجرد أنه متلاعب بارع في الرأي العام. ومن جهة أخرى، تتجاهل العامة أحياناً الزعماء المجتهدين والجيدين الذين هم قليلو البراعة في الدعاية لأنفسهم. وفي الأحوال المتطرفة قد يستخدم الجمهور النظام الديمقراطي لانتخاب إنسان ووضعه في السلطة

الفعلية الكاملة وغايته القضاء على الديمقراطية وتنصيب نفسه دكتاتوراً. والسبب الذي يجعل بعض النقاد يعترضون على الديمقراطية التي يشارك فيها كل الناس هو هذ الضعف، الذي لا نكران أنه جزء من النظام. ولكنه من الخطأ أن نَسِمَ كل جمهور المواطنين بأنهم مغفلون لاحتمال أخطاء من هذا النوع. بل واجب النخبة الفكرية هو أن تكافح لرفع الجهل عن الجماهير. وليس الجمهور أكثر حماقة من مكوناته الفردية، فلكل منا نصيبه من الحماقة. وبالتعليم الذي يرفع المستوى الفكري للعامة يمكن عمل الكثير لتخفيف هذا العيب. وفي الوقت نفسه لابد من أن تنتشر السلطة على أوسع قاعدة ممكنة حتى يمكن للعدد الأكبر من أعضاء المجتمع أن يمارسوا حقوقهم بالمشاركة المباشرة في الحكم.

توينبي: لقد أشرت إلى نقد الديمقراطية الذي عبّر عنه أناس قلت إنهم في العادة إما أرستقراطيون بالتعاطف وإما أعضاء في النخبة الفكرية. وأنا أظن أن انعدام الثقة أوسع انتشاراً مما تفترض. فالديمقراطية بطبيعتها تقتضي الثقة التامة بمواطنيها، ولكن هناك تهديدان رئيسان لتلك الثقة التي لا غنى عنها. أحد التهديدين دائم، والآخر خاص بالعالم الحالي.

إن التهديد الدائم هو صعوبة اختيار الموظفين العامين الأكفاء. والحكومة الدستورية تنجب الساسة؛ أي الناس الذين يجعلون السياسة مهنتهم ويصبحون محترفين في إقناع الناخبين بوضعهم في السلطة والمحافظة عليهم فيها. وتتيح ممارسة هذا الفن الاحترافي للساسة أن يفوزوا في الانتخابات، ولكنها لا تتيح لهم أن يفوزوا باحترام الناخبين. فالناخبون ينتخبونهم مع أنهم يحتقرونهم، وضعف الثقة بالسياسيين يُضعف الثقة بالنظام السياسي الدستوري، الذي يمكّن السياسيين- من خلال خطأ الناخبين- من أن يُنتخبوا لمناصب ليسوا جديرين بها. وحديثاً صارت فجوة المصداقية بين مزاعم السياسيين وإنجازهم واسعة. وأدرك الجمهور حقيقة رياء السياسيين وعدم كفاءتهم، ولكنه لم يدرك كيف ينتخب الحكام الأجدر بالاحترام. والتحرر من الوهم بشأن السياسيين، مع الإخفاق في ترجمة هذ التحرر من الوهم إلى إصلاح، يضع الديمقراطية في الخطر.

وتهديد الديمقراطية الخاص بعالم اليوم هو الازدياد الهائل في الكميات والحجوم. وهو نتيجة سببين: الانفجار السكاني والزيادة في وزن العمليات وفي حجم الإنتاج التكنولوجي. ويشعر الإنسان الآن أن بيئته قد قزّمته، سواء بيئته الاجتماعية أم بيئته المادية المصطنعة التي فرضها على بيئته الطبيعية النجاح الباهر للتكنولوجيا. وصارت البيئة الاجتماعية لإنسان اليوم غير شخصية بصورة محزنة؛ وصارت بيئته المادية ضخمة بصفة ساحقة. وخبرة الحياة توهن قدرة الإنسان على الإيمان بأنه يستطيع أن يكون مشاركاً مسؤولاً في المجتمع بفعالية، وهذه الريبة تُخفض احترامه لذاته ومن ثم معاييره الأخلاقية.

لذلك فمما له الأهمية العليا أن نتيح للفرد أن يواصل السعي إلى أن يكون ذا فعالية اجتماعية؛ ولجعل هذا الأمر ممكناً لابد للفرد من أن يكون مقتنعاً بأنه قد أعطته المؤسسات الحاضرة نصيباً من الفعالية؛ ولكي نُقنعه لا محالة من أن نجعل مؤسساتنا قائمة على المشاركة الحقيقية الواضحة. وبسبب الظروف غير المؤاتية التي وصفتُها منذ قليل، سيكون خلق المؤسسات القائمة على المشاركة عسيراً، ولكن علينا ألا نُفسح مجالاً لما قد ينجم عن ذلك من اليأس والاستسلام والسلبية.

وحتى إذا كانت طوارىء العالم الحاضرة ستجعل الدكتاتورية العالمية المؤقتة هي البديل الوحيد عن انقراض البشر المفروض ذاتياً، فبوسعنا أن نستلهم من الرومان في العصر الجمهوري، الذين أفلحوا مرة بعد أخرى في عودة الحكم الدستوري من الدكتاتوريات المؤقتة حالما انقضت الطوارىء التي اقتضت الدكتاتوريات. ويجب أن يكون موقفنا موقف المسافرين الذي يخضعون لأمر الربان وهم في الرحلة، ولكنهم وفقاً للإجراء الطبيعي يستردون حرية عملهم الشخصية حالما تنقضي رحلتهم المحفوفة بالمخاطر.

إكيدا: كثيراً ما كان الناس في الماضي يحاولون أن يقارعوا أحد الأنظمة بتحديه بنظام جديد. ولكن في اللحظة التي تتغلب فيها جودة نظام مختلف على سوء الأسلوب القديم يكون قد نشأ لا محالة سوء جديد. ويوضح قصدي التجديد الميجي في يابان القرن التاسع عشر والثورتان الروسية والفرنسية.

ولامراء أن لكل نظام عيوبه ومزاياه. وفي المستقبل يجب أن يكون المدى الذي يُسهم فيه النظام في سعادة البشرية هو معيار الحكم بشأن النظام. وبكلمات أخرى، لايسعنا أن نتحمل نسيان أن الأكثرية يجب أن تأخذ المبادرة الأساسية في كل الأنظمة. وإذا لم يأخذ الشعب هذه المبادرة فإنه، مهما بدا النظام مثالياً، سينْحَطُّ إلى نظام السوء والظلم.

الديمقراطية أم الميريتوقراطية

إكيدا: لكل أمة أن تتبنى النظام السياسي الذي يتناسب على خير وجه مع شخصيتها القومية، ومستواها التعليمي، ووضعها الدولي، ومستوى تطورها الاقتصادي. وعلى ذلك فإن النظام الشيوعي يروق للشعوب التي لا تمتلك أكثريتها شيئاً وتضطهدها أقلية من الأغنياء. ومن جهة أخرى يلقى النظام نفسه ترحيباً صغيراً في الأمم التي تكون فيها الأكثرية مالكة ويكون المستوى الاقتصادي العام مرتفعاً. وبرغم أنه يتعذر إصدار الأحكام الشاملة التي تقرر ما هي الأنظمة الجيدة وما هي الرديئة، فإن ارتفاع المستويات الفكرية والتعليمية وخلق البحبوحة العامة يلقيان على الدوام استحساناً غير مشروط.

ما هو النظام السياسي المثالي لأمة تتمتع بالمستويين الفكري والتعليمي الرفيعين والوفرة الاقتصادية؟ يبدو أن إجماع الرأي الحالي هو أن الديمقراطية هي المثالية، إلا أنني أشعر بالحاجة إلى امتحان هذا النظام على ضوء المبادىء الأخلاقية التي لايمكن أن تقاس سواء بلغة المستوى التعليمي أم بلغة الوفرة الاقتصادية.

توينبي: لقد كان الإنسان واسع الحيلة ومبتكراً بصورة مدهشة في التكنولوجيا وعقيماً وغير مبدع بصورة لا تقل إدهاشاً في علم السياسة. فعدد الخيارات في الأنظمة السياسية الممكنة المكتشفة إلى اليوم ضئيل، وقد برهنت أكثرية الأنظمة عندما طُبِّقت، على سبيل التجربة، أنها غير مُرْضية. وبرأيي أن حالة الديمقراطية يمكن أن تُصاغ على نحو أشد حكمة باللغة السلبية: إن الديمقراطية هي السوء الأقل في الأنظمة السياسية التي عثر عليها الإنسان إلى الآن.

على أن للديمقراطية عيوبها كذلك. ومن أخطرها ميل الناس الذين يعيشون في ديمقراطية برلمانية إلي تقديم الولاء المطلق إلى الجماعة الصغيرة الأقل أهمية بدلاً من الجماعة الكبيرة المهمة. وأنا أقصد بذلك أن الناس كثيراً ما يضعون مصالح الحزب السياسي فوق مصالح الأمة ومصالح الأمة فوق مصالح البشرية جمعاء.

والعيب الخطير الثاني في الديمقراطية هو عدم الإخلاص. إذ في بعض الأحيان يمارَس على الساسة ضغط ملحوظ لاتباع خط الحزب، حتى لو كان ذلك الخط يعارض ضمائرهم. وبالفعل فإن بعض الساسة مستعدون للتضحية بضمائرهم على مذبح طموحهم الشخصي. وعلى مستوى أكبر إلى حد ما كثيراً ما يتظاهر الناس، من أجل التكتيكات السياسية، بالتأييد للسياسات التي لا يؤمنون بها حقاً. وموقف «حزب العمال البريطاني» من الانضمام إلى «الجماعة الاقتصادية الأوربية» هو حالة وثيقة الصلة بالموضوع، كما كان الموقف الرسمي لـ «الاتحاد الديمقراطي المسيحي الألماني الغربي» من عَقْد المفاوضات مع بولونيا والاتحاد السوفييتي التي تعترف بالحدود القائمة فعلاً بعد الحرب.

إكيدا: يبدو لي أن غياب الشعور الراسخ بالأخلاق لدى الجماهير هو مصدر الخلل الرئيس في الديمقراطية الحديثة. ولكن الديمقراطية الأثينية كذلك كانت حتى وهي في قمة مجدها تحمل بذرة الإخفاق التي أدت بها فيما بعد إلى مستوى سلطة العامة. ويشار أحياناً إلى أن الولايات المتحدة وأم أوربا الغربية تواجه اليوم أزمة مشابهة.

توينبي: كان العصر الذهبي للديمقراطية الأثينية هو القرن الأول بعد افتتاحها. ففي ذلك العصر كانت السلطة بأيدي الجماهير وفقاً للدستور الأثيني، ولكن الجماهير كانت لدى الممارسة ماتزال تسمح لنفسها أن يقودها الأرستقراطيون، كما سمح الأمريكيون لأنفسهم في الفصل الأول من تاريخ الولايات المتحدة أن يقودهم «الآباء المؤسسون» الأرستقراطيون.

ومهما يكن فإن الجماهير حتى في العصر الذهبي الأول للديمقراطية الأثينية قد استسلمت لإغراءين. فقلب الموائد على الأقلية الغنية من مواطنيها الريفيين بإرهاقهم على نحو ساحق وبانتزاع الخدمات العامة منهم تلك التي لم تكن طوعية إلا اسمياً. ثانياً، أساءت الجماهير استخدام السلطة البحرية الأثينية. وكان الأسطول يعتمد على الجماهير في توفير المجذّفين للسفن الحربية. وباستيلاء الجماهير على السلطة التي أعطاها لها هذا الاعتماد استخدمت الأسطول لإضعاف الدول الإغريقية الأخرى التي كانت متحالفة رسمياً مع أثينا إلى مستوى الدول التابعة. فتنمّرت بذلك أثينا وسلبت هذه الدول مالها بالإجبار مستخدمة قوتها المتفوقة. والمفكرون الأثينيون المعاصرون للديمقراطية الأثينية قد أدانوها بوصفها نظاماً حكومياً سيئاً، ومن هؤلاء مثلاً المؤرخ «ثوسيديدس» والفيلسوف أفلاطون. إلا أن حكمهم ينبغي ألا يُقبل من غير تحفظ. إذ لم يكونوا خالين من الهوى، لأنهم أعضاء في الأقلية الغنية. ومع ذلك كانت انتقاداتُهم القاسية للسياستين الداخلية والخارجية لأثينا الديمقراطية قائمة على الخبرة المباشرة وتؤيدها الحقائق التاريخية التي لا خلاف حولها إلى حد كبير.

وإنه لذو مغزى أن الديمقراطية في أثينا كانت قصيرة الأجل. فقد دامت أقل من قرنين وخَلَفَها نظام أوليغاركي معتدل دام، في الحقيقة، زهاء ثلاثة أضعاف مادامت دولة أثينا المدينية نفسها. وظل النظام حياً في ظل السيادة الرومانية حتى القرن الثالث للميلاد على الأقل. وكان هذا النظام الأوليغاركي معتدلاً بالمقارنة مع إفراط النظام الديمقراطي السابق، وبرغم ذلك كانت الأوليغاركية الأثينية ما بعد الديمقراطية جائرة اجتماعياً كذلك. ففي ظل هذا النظام كان الأثينيون تحكمهم ولمصلحتها أقلية تتألف من أصحاب الريع (ولاسيما مالكي الأرض الريفيين الذين كانوا يعيشون على الأجور المنتزعة من حرّاث الأرض). وقد كانت الطبقة العاملة التي حكمت الإمبراطورية الصينية أكثر من ألفي سنة شبيهة بالطبقة الحاكمة الأثينية ما بعد الديمقراطية.

إكيدا : هناك أناس يؤكدون أن الديمقراطية الحديثة، كديمقراطية أثينا القديمة، ستكون على الأرجح قصيرة الأجل وستخلفها أوليغاركية النخبة الفكرية.

توينبي : كما أرى ليس من شأن الأقلية الأنانية ولا الأكثرية الأنانية أن توفّر الحكومة الجيدة. وأنا أفضّل الدستور الذي يمنح الأكثرية السلطة السلبية لتوجيه الحكومة باستخدام حق النقض (الڤيتو) في المسائل التي تكون فيها المصالح الحيوية للأكثرية مهدَّدة بالفناء، من دون إعطاء الأكثرية السلطة الإيجابية لإدارة الحكومة. وأعتقد أن أفضل هيئة حاكمة هي الميريتوقراطية meritocracy (حكومة الجدارة)، ولكن ينبغي ألا تكون حتى الميريتوقراطية المنتخَبة بأكثر ما يمكن من النزاهة والفعالية معفاة من الرقابة الشعبية، مادام أقدر البشر وأفعمهم بحب العمل للمصلحة العامة يظلون خاضعين للنقائص البشرية ومادامت السلطة هي بحد ذاتها مفسدة.

والمَيريتوقراطية التي في ذهني ينبغي ألا يجنّدها الانتخاب الشعبي. فمن أسوأ ملامح الديمقراطية، سواء منها المباشرة أم النيابية، هو أن الساسة الديمقراطيين يُغريهم أن يجعلوا مسألة انتخابهم أو تجديد انتخابهم هي الأولوية الأولى لديهم وأن يتصرفوا وعيونهم متجهة إلى هذه المسألة بدلاً من أن تتجه إلى مايؤمنون أنه المصلحة العامة الحقيقية. وهذا الضعف يوضحه تاريخ الرئاسة الأمريكية منذ عهد جاكسون وتاريخ مجلس العموم الأثيني (الستراتيغوي Strategoi) في العهد ما بعد البيريكليسي من الديمقراطية الأثينية. وأنا مع إبقاء الدستور الانتخابي النيابي الديمقراطي لتجنيد لسان حال الرقابة الشعبية على الحكومة، ولكنني أود أن يكون الحكم بعيداً عن تأثير الانتخاب بوصفه منهجاً لتجنيد الميريتوقراطية الحاكمة. وبودي أن أرى هذه الهيئة الحاكمة يُحدثها ويجددها الاختيار من جانب والتعيين من جانب آخر، والمعيَّنين تعيّنهم المؤسسات غير السياسية وغير الاقتصادية والمهمة اجتماعياً وثقافياً.

إكيدا : إن الميل في الديمقراطية الحديثة يتجه إلى أن تشارك الأكثرية بالطريقة السلبية بدلاً من الإيجابية وإلى أن تمارس النخبة الفكرية السلطة المتزايدة. وبهذا

المعنى يبدو أن الوضع الحاضر قريب من فكرتك عن الميريتوقراطية. على أنني أخشى أنه إذا تحققت ميريتوقراطيتك أن تصبح الفجوة بين الجماهير والنخبة أبرز وأعمق.

وأضيف إلى هذه الصعوبة عدداً من الشكوك الأخرى حول الميريتوقراطية. إنك تقول إن جانباً من القيادة سيكون مختاراً وجانباً منها سيكون معيناً. فمن هو صاحب الحق في تعيين الزعماء وما الذي سيحدد كفاءاتهم. تقول كذلك إن عموم السكان لهم الحق في مراقبة الميريتوقراطية ولكن ليس لهم الحق في انتخابها. فما هو منهج المراقبة الذي بوسع الشعب أن يستخدمه في هذه الظروف؟

سيكون لأكثرية السكان حق الڤيتو فيما يتعلق بالمسائل ذات الأهمية الحيوية بالنسبة إليهم، ولكنني أعتقد أن الشعب سيجد صعباً عليه أن يفهم إلى أي حد ستؤثر سياسة خاصة في مصالحه الحيوية. وعلى سبيل المثال فإن عدداً من السياسات إذا أُخذت على انفراد قد تبدو بريئة تماماً، على حين أنها قد تثير بتراكمها تهديداً خطيراً. وأنا إذا سلّمت بأن الميريتوقراطية قد تحل يوماً محل الديمقراطية الحديثة، فأعتقد أن عدداً من الصعوبات المرتبطة بها يجب أن تُحلَّ قبل أن تصبح نظام حكم يبعث على الرضا.

إن المستوى الرفيع من الأخلاق، واتساع الرؤية الفكرية، ودقة الحكم هي الأمور التي تتطلبها الديمقراطية والميريتوقراطية من الناس على السواء. فإذا لم تكن لدى الجماهير هذه الخصائص ما أمكن لأي نظام أن يوجد.

إنني أحترم المساواة بين كل الناس. وأفضل أن أؤيد النظام الذي يشارك فيه كل أصناف الناس على أساس المساواة. وأؤمن أن أهم شيء هو رفع الأخلاق والقدرة الفكرية عند الجماهير إلى المستوى الذي يخولها أن تحمل عبء النظام الديمقراطي.

توينبي: أوافق أن أهم شيء هو رفع مستوى الأخلاق والقدرة الفكرية عند الجماهير. ولاريب أن هذا هو السبيل الوكيد الوحيد إلى إدخال التحسين المطلوب بشكل ملحّ على السياسة. إلا أن عامل الزمن قد يكون مانعاً. فالتغير التكنولوجي المسرَّع قد سرَّع التغير الاجتماعي والسياسي بشكل يناسبه. والجماهير قد تدركها الكارثة قبل زمن طويل من وصولها إلى المستوى الأخلاقي والفكري الذي تكون عنده قادرة على رفع السياسة عن نقطة الخطر.

والميريتوقراطية التي أدافع عنها هي طريقة لشراء الوقت بإحداث نظام انتقالي، أو هيئة من المدراء كالمدراء في السلك المدني البريطاني في الهند أو السلك المدني الإمبراطوري الصيني. وقد كان هؤلاء الرجال يجندهم الامتحان التنافسي.

ولكنني أعترف أن تواريخ هذه الخدمات المدنية، على جلالها ونجاحها إجمالاً، تكشف الضعف التالي في الميريتوقراطية. «إن كل سلطة مفسِدة، والسلطة المطلقة مفسدة مطلقاً»، كما قال اللورد أكتون. والميريتوقراطية قد تفعل بصدق ما تؤمن أنه يخدم مصالح الجماهير على خير وجه، ولكنها قد يعميها فعلياً عن تلك المصالح انعزالُها عن الجماهير أو الرغبة اللاشعورية في أن تظل لا غنى عنها. والسلك المدني البريطاني في الهند، الذي يعدّ عموماً ناجحاً إلى حد كبير، يوضح وجهة نظري.

إنني أرى ضعف الحكومة القائمة على الميريتوقراطية كما أفهم مخاطر الديمقراطية البرلمانية في جمهور الناخبين غير المثقفين فكرياً وأخلاقياً. وأخشى، لسوء الحظ، أن يتجاوز سجلٌ ماضي البشر السيء بصورة مرعبة في السياسة سوءُ إنجازهم الآتي.

٩- عالم واحد

النقد الدولي

إكيدا: على الرغم من أن غاية النظام النقدي الحالي كما يقال هي أن يمنع تكرّر الفوضى المالية التي حدثت في ثلاثينات القرن العشرين، فيمكن في الحقيقة أن يُعدّ نتيجة السياسات المالية للولايات المتحدة فيما بعد الحرب. إذ كانت الولايات المتحدة في ختام الحرب العالمية الثانية- ولهذا السبب ظلت- البلد الأقوى اقتصادياً في العالم. ولكن بما أن نقود العالم يدعمها الدولار ومن ثم تتأثّر به كثيراً، فمن الواضح أن أي ضعف في النقد الأمريكي يضع النظام المالي العالمي في حالة الفوضى. وإنه لأمر غير مرغوب فيه على الإطلاق أن يسيطر نقد أمة واحدة على الأعمال الاقتصادية لكل الأمم الأخرى. وما دام هناك تقلّب في قيمة النقد نفسه، فمن المحال الأمل في النشاطات الاقتصادية المستقرة. والمشكلة ليست مؤقتة. إنها أمر تحاول معظم دول العالم الآن أن تعالجه. ولكن حتى إذا وُجد حل مؤقت، فالمشكلة ستظهر لا محالة من جديد. ومن ثم فأنا مقتنع أن السبيل الوحيد إلى حل أزمة الدولار هو التعديل الكلي للنظام النقدي الدولي.

توينبي: إن شعوب العالم مترابطة الآن إلى حد كبير على المستوى الاقتصادي ذلك أنها لا تستطيع العمل من دون التجارة والاستثمار الدوليين الضخمين والفعالين بالمقياس العالمي. وتعتمد بعض الدول- اليابان وبريطانيا وألمانيا الغربية- على التجارة الخارجية من أجل رزقها. ولكن لايمكن أن يكون هناك تجارة أو استثمار على المستوى العالمي من دون معيار قيمي عالمي مشترك بحيث يستطيع المواطنون من البلاد المختلفة أن يعقدوا اتفاقيات عمل بعضهم مع بعض ويستطيعون بعدئذ أن يؤدوا أو يتسلموا الدفعات الواجبة لتنفيذ هذه العقود. يضاف

إلى ذلك أن هذ المعيار العالمي يجب أن يكون مستقراً من ناحية القوة الشرائية، لأن الناس الذين يقومون بمشروع يجب أن يكونوا قادرين على رؤية تقدمه. وهم ينبغي أن تكون لديهم الثقة بأن العقود المبنية على الحسابات القائمة على القيمة الحالية للمعيار المشترك لن تتلفها التغيرات غير المتوقعة في قيمتها قبل اكتمال المعاملات التجارية.

وإلى الآن لم يكن هناك نقد عالمي. وما يزال العالم منقسماً سياسياً إلى عدد من الدول ذات السيادة، وواحد من امتيازات الدولة المحلية ذات السيادة هو أن يكون لها نقد وطني يمكن أن تزيد قيمته أو تنقص بما تعمله حكومة هذه الدولة ومواطنوها.

ولو كانت النقود الوطنية هي الوسيلة الوحيدة للتبادل، لاستحالت المعاملات التجارية الدولية. فمن الضروري أن يكون هناك ما يساوي هذه النقود من النقد العالمي. وقد كان المقياس التقليدي المشترك لربط قيم النقود الوطنية بعضها ببعض هو الذهب. إلا أن استخدام الذهب لهذه الغاية له على الأقل نقطتا ضعف خطيرتان. ١- إن القيمة الاقتصادية الفعلية للذهب، بوصفه معدناً للاستخدام في التكنولوجيا، ضئيلة. فالذهب ثُمِّن لا لفائدته بل لندرته. والتقدير العالمي للذهب خرافي، وليس عقلياً. ٢- بسبب ندرة الذهب، لا علاقة لمخزونه بالحاجة إليه في أنه المساوي للنقد الدولي. وفي القرن التاسع عشر، فإن ازدياد مخزون الذهب، من خلال اكتشاف مصادر جديدة في كاليفورنيا وأوستراليا، قد اتفق أن جارى تقريباً الزيادة المعاصرة في حجم التجارة والاستثمار الدوليين. إلا أن ذلك لم يكن إلا عَرَضاً.

وبعد الثورة الصناعية، لم يعد الذهب وحده يوفر الوسيلة الكافية للتبادل إذا لم يُضَف إليه- وحل محله إلى حد كبير- استعمال نقد وطني خاص من أجل المعاملات التجارية له قيمة ليست مستقرة بالنسبة إلى الذهب وحسب بل كان يُعتقد كذلك أنها مستقرة. وفي القرن التاسع عشر قام الجنيه الإسترليني البريطاني بهذا الدور. واليوم حل دولار الولايات المتحدة محل الجنيه على نحو كلي تقريباً. ولكن

تبيّن الآن أن الدولار، بالإضافة إلى الجنيه، أضعف من أن يؤدي هذه الوظيفة للعالم. وفي المرحلة الحاضرة، ليس هناك مقياس قيمة عالمي مشترك. وعدد من النقود المهمة تعوم الآن في علاقتها بالدولار، وهذا الفقدان لمقياس القيمة المشترك له الأثر المشلّ في المعاملات التجارية الدولية.

ولن يكون النقد العالمي مستقراً ولن يوحي بالثقة باستقراره التي هي الشرط الضروري لإبرام الاتفاقيات على أساس أي نقد إذا لم يكن مؤسَّساً على شيء له، خلافاً للذهب، قيمة عملية حقيقية تكون مستقرة ومرتفعة.

وهناك عدد من السلع لها قيمة عملية أعلى من الذهب. ولكن ليست هناك سلعة مادية لها أية قيمة على الإطلاق إلا إذا وإلى أن يستفيد منها العمل الإنساني. فالنفط، مثلاً، لم تكن له قيمة حتى اكتشف البشر كيف يستخرجونه وكيف يكررونه وكيف يركبّون الآلات التي يمكن فيها جعل الناتج المكرر من النفط يؤدي دور القوة المادية الدافعة. والمصدر الأولي للقيمة هو الإنتاجية البشرية، وفيها توجد ثلاثة عومل أساسية: المهارة والعمل والتعاون. وأهم هذه العوامل عامل التعاون، لأن أي مشروع اقتصادي مهما كانت أهميته لابد أن يكون مشروعاً مشتركاً يضم عدداً من المشاركين. فإذا تشاجر المشاركون (كما في المنازعات على تقسيم المكافآت على إنتاجهم المشترك) انشلّ العمل، وحُرمت المهارة من الفرص. وهذه النقطة يوضحها التخريب الحالي للإنتاج بسبب المنازعات الصناعية في البلدان التي تسمى المتطورة.

ويبدو لي أن إنتاجية البشر الاقتصادية هي المصدر الوحيد للقيمة الاقتصادية. فإذا كانت هذه هي الحقيقة، فينبغي أن تكون الوسيلة العالمية للتبادل الاقتصادي قائمة على الإنتاجية الاقتصادية. ولكن كيف يرتبط هذان الأمران بعضهما ببعض؟ إن الشرط الأساسي لوسيلة التبادل العالمية هي أن تكون قيمتها مستقرة وأن يُعتقد أنها مستقرة. إلا أن الإنتاجية، وإن تكن المصدر الحقيقي للقيمة، تشكو من الضعف ما يشكو الذهب والدولار والجنيه. فالإنتاجية، كمقاييس القيمة المشتركة السابقة، غير مستقرة.

والإنتاجية تختلف في الدرجة من بلد إلى بلد ومن عصر إلى عصر؛ وهي إلى ذلك تحت رحمة التقلّب البشري. والمهارة التي تُستخدم الآن في التكنولوجيا وإدارة العمل يمكن أن تتناقص إذا صرفت الأقلية الماهرة اهتمامها عن الاقتصاد إلى الفلسفة أو الفن. وقد يتناقص العمل إذا اختار العمال أن يبذلوا للعمل جهداً ووقتاً أقل وأن يخصصوا للفراغ وقتاً أكبر، بدلاً من إيلاء الأولوية لكسب المقدار الأعلى من الأجر. وقد تصبح الإنتاجية عاجزة إذا ضعف تعاون المشاركين في الإنتاج واشتد خلافهم في علاقات بعضهم ببعض.

فإذا كان إنتاج الجنس البشري سيتناقص لبعض هذه الأسباب أو كلها، فإن كمية النقد العالمي القائمة على الإنتاجية ستتضاءل تناسبياً. أمن الممكن أن يُعطى لوسيلة التبادل الاقتصادي العالمية الاستقرار الذي هو أمر لابد منه وفي الوقت نفسه تأسيس هذا النقد العالمي على إنتاجية البشر (التي هي، كما أعتقد، المصدر الحقيقي الوحيد للقيمة ولكنها وبكل وضوح كذلك غير مستقرة إلى حد كبير)؟ يبدو لي أن هذه هي المشكلة التي على خبراء العالم أن يحلّوها. فأنا أستطيع أن أصوغ المشكلة كما أراها، ولكنني لا أستطيع أن أعرض أي اقتراح للحل، لأنني لا أملك حتى مبادىء الخبرة الضرورية.

إكيدا: المشكلة خطيرة وصعبة. وإنه لأمر مستحب النضال من أجل تغيير النظام الاقتصادي العالمي من النظام القائم على الوحدات الوطنية المستقلة إلى النظام المبني على الوحدات الوطنية المركبة أو الفدرالية، لأنه لن يكون ممكناً إلا بهذه الطريقة إقرار النقد حين يتسع مجال النشاطات الاقتصادية. ولتحقيق هذا النوع من النظام، يمكن لي أن أستشهد بما أعدّه مقاربة مثالية.

وأول شيء هو ظهور جماعة اقتصادية في أوربا. فهذه تحققت الآن. وخلق المجال الاقتصادي الموحَّد هو خطوة «الجماعة الاقتصادية الأوربية» قصيرة الأمد نحو الهدف طويل الأمد إلى وحدة أعضائها السياسية. فإذا تمّ بلوغ هذه الغاية طويلة الأمد، فإن إنشاء نظام نقدي أو مصرف أوربي مركزي لـ «الجماعة

الاقتصادية الأوربية» سيصبح ممكناً بكل معنى الكلمة. وهذا الأمر سيخفف، بدوره، من الاعتماد الحالي على الدولار الأمريكي وقد يُفضي إلى نوع من المصرف العالمي الذي اقترحه «جون مينرد كينز».

ثم نحن نحتاج إلى إنشاء هيئة كوميونية مثل «الجماعة الاقتصادية الأوربية» في المجالات الاقتصادية الأخرى. وفي حال آسيا، فإن ظهور مثل هذه الهيئة يواجه عدداً من العقبات. وأولاها ولاشك هي الاختلافات في الأنظمة السياسية: فبعض الدول الآسيوية رأسمالي، وبعضها شيوعي، وبعضها لا هذا ولا ذاك. والفوارق الكبيرة بين البنى الاقتصادية الوطنية الآسيوية عقبة في طريق الوحدة. وفي الزمان الحاضر لا أستطيع أن أعتقد أن الهيئة الاقتصادية الكوميونية سيكون من السهل إنشاؤها في آسيا. ومن ثم فالاقتصاد العالمي من المحتمل أن يعتمد على الدولار الأمريكي بوصفه نقداً أساسياً بعض الوقت أيضاً. على أنني بقولي هذا لا أُلمح إلى أن الاختلافات في الأنظمة السياسية والأيديولوجيا تجعل ميلاد الجماعة الاقتصادية الآسيوية مُحالاً. بل على العكس، إذ ما دامت الحاجات الاقتصادية نفسها مشتركة في كل البشر، فلابد من أن تكون الوحدة الاقتصادية الإقليمية هدفاً من أهدافنا، لأن الجهود في ذلك الاتجاه مساوية للإسهامات في الوحدة العالمية.

دور آسيا الشرقية

إكيدا: على الرغم من التحسّن الظاهر في العلاقات بين الولايات المتحدة والصين يبدو على الأرجح أن مواقفهما المقبلة ستشبه كثيراً المواقف التي التزمتها الولايات المتحدة والاتحاد السوفييتي؛ أي أنهما قد تحاولان أن تحافظا على التوازن في القوة بمصانع الأسلحة النووية الضخمة. فإذا سارت الأمور على هذ النحو، فإن الأمم الآسيوية الأخرى ستظل قلقة وغير آمنة.

توينبي: إلى الآن لم يكن الانفراج بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفييتي غير انفراج سطحي. وحتى إذا حدث انفراج أشد جوهرية بين الولايات المتحدة والصين فإن ارتقاب السلام سيظل غير واعد. وعلى أية حال، فإن التحول بعد

الحرب في بنية العلاقات الدولية من ثنائية القطب إلى تعددية الأقطاب سيرغم القوى العظمى الثلاث على السعي لإقامة علاقات بناءة تربط بعضها ببعض على نحو أشد إيجابية وودية، لأن كل قوة منها ستكون، من الآن فصاعداً، تواقة إلى تجنّب خطر التحالف بين القوتين الأخريين.

إكيدا: إن وضع الدول الآسيوية، الواقعة بين القوى العظمى، وضع محفوف بالمخاطر. وعلى البلاد الآسيوية أن تتخذ موقفاً معتدلاً وتشكل منطقة محايدة بين الصين والولايات المتحدة. ولكن لابد لدولة من الدول أن تأخذ المبادرة في هذه العملية الدقيقة. وينبغي أن تكون لتلك الدولة القوة الاقتصادية الكافية للاستقلال السياسي عن كلتا المجموعتين. واليابان تحظى بهذه الأهلية. ولذلك أعتقد أن على اليابان أن تقبل المسؤولية عن قيادة الأمم الآسيوية الأخرى في مسعاها لتحقيق الاستقلال الاقتصادي بالإضافة إلى السياسي.

وقد حافظت اليابان والصين على الروابط الثقافية والاجتماعية أربعة عشر قرناً. وفي هذه المدة الطويلة على نحو مذهل لم تقطع العلاقات الطيبة إلا الحرب الصينية- اليابانية سنة /١٩٠٤/ والحرب العالمية الثانية. وبوسع المرء أن يفترض باطمئنان أن رأي اليابان في الصين سيؤثر بقوة في تكوين الأمم الأخرى آراءها في المارد الآسيوي. وأعتقد أن لليابان دوراً قيادياً تقوم به في تعزيز التعاون بين الصين والكثير من البلاد في الشرق والغرب على حد سواء.

فإذا أصبحت اليابان والصين مركزاً يمكن أن تتحد حوله الأمم الآسيوية الأخرى، فمن الطبيعي أن تؤثرا في السياسة العالمية. وبما أنه لا توجد علامة على تحسّن العلاقات الصينية- السوفييتية، فقد تقدمت روسيا بمحاولات لتكوين صلات أوثق مع اليابان. والرأي العام في اليابان هو أن الوحدة الآسيوية المتمركزة على نواة الصين- اليابان من شأنها أن تُسهم في السلم العالمي بقوة.

توينبي: في المشروع الدبلوماسي لمساعدة الدول الذرية العظمى الثلاث على تحسين علاقات بعضها ببعض، سيكون لليابان دور مهم، وهي اليوم واحدة من القوى الاقتصادية العظمى في العالم.

وأعتقد يقيناً أن روابط اليابان التاريخية مع الصين ثقافياً واجتماعياً ذات أهمية كبيرة. فالتصيّن الذاتي الاختياري الذي قام به الشعب الياباني بتقبّله الترجمة الصينية للبوذية قد بدأ في القرن السادس للميلاد، قبل نحو جيل واحد من التمدّن الذاتي الاختياري الذي قام به الشعب الإنجليزي بتقبّله الترجمة الرومانية للمسيحية. والدور الذي قامت به الحضارة الصينية في التاريخ الياباني دور هائل، ولا يقلل أهميته نجاح اليابان في تحويلها إلى شيء ذي خصوصية يابانية.

ولليابان اليوم علاقات جيدة مع كل من الولايات المتحدة والاتحاد السوڤييتي في الوقت الذي أزيل فيه العائق الأمريكي عن العلاقات الطيبة بين اليابان والصين. فإذا توبعت التسوية الصينية- اليابانية فمن المرجح أن العلاقات الصينية- اليابانية ستكون بفضل الصلات الثقافية قديمة العهد أشد حميمية من العلاقات الأمريكية أو الروسية بالصين. وهذه الحقائق ستضع اليابان، على المستوى الدبلوماسي، في موقع فريد لتقوم بدور «الوسيط المخلص» (وهذه عبارة بسمارك) بين القوى الذرية العظمى الثلاث. وقدرة اليابان على تأدية هذا الدور سيعزّزها أنها تخلّت، في دستورها الحاضر، عن حقها في الذهاب إلى الحرب وأنها لم تسلّح نفسها بالأسلحة النووية.

إن الدور القادم لليابان في الشؤون الدولية سيكون دور «الوسيط المخلص»، ولكنني لا أتوقع أن أرى أن يظل دورها مقتصراً على هذه الوظيفة، مع أن خدماتها التوسطية تبدو راجحة الأهمية. وأعتقد، كما قلت، أن اليابان ستصل إلى اتفاق مع الصين وڤييتنام وكوريا لخلق محور يتحقق حوله اتحاد العالم قاطبة.

إكيدا: فيما يتعلق بالمحور الذي سيتّحد العالم حوله، أجدني عميق الاهتمام بطبيعة الإسهامات التي يمكن أن تقدّمها اليابان إلى آسيا، وكذلك بطبيعة

الإسهامات التي يمكن لآسيا أن تقوم بها لبناء السلام وتنمية الحضارة الجديرة بالبشرية.

إن الكثير من آسيا تهدّده المجاعة. ولسوء الحظ، فإن التصنيع الكامل في آسيا ماتزال طريقه طويلة في المستقبل. وآسيا في مجالي التعليم والثقافة هي كذلك خلف الأمم الغربية.

على أن التيار التحتي للفلسفة البوذية المشتركة في كل شعوب آسيا الشرقية يستحق الاهتمام لأن تأثيره المقبل قد يكون عظيماً. والفكر البوذي، على الرغم من أن تأثيره الملحوظ اليوم صغير، فقد هذّب وأثرى الحياة الروحية للشعوب الآسيوية الشرقية قروناً وغلّف تواريخهم بشذا السلام. والحضارة الآسيوية الشرقية، التي شيدت تحت تأثير الفلسفة البوذية والتي تُلهم الهدوء والشعور بالتناغم المدهش بين الإنسان والطبيعة، قد أشاعت في شعوب هذا الجزء من العالم دافعاً قوياً إلى الحياة. ويبدو لي أن الفلسفة والدين، ولاسيما البوذية، سيكونان المجالين اللذين تستطيع شعوب آسيا الشرقية أن تقوم فيهما بأكبر إسهاماتها في السلام والحضارة.

توينبي: أنا أتوقع أن الإسهام الإيجابي الرئيس في توطيد السلام والتقدم بالحضارةالإنسانية ستقوم به آسيا الشرقية. ولا أعتقد أن من المحتمل أن تقوم بقية آسيا (شبه القارة الهندية- الباكستانية والشرق الأوسط) بدور إيجابي شبيه بدورها في ذلك النوع من إقرار شؤون العالم الذي هو البديل الوحيد عن الكارثة العالمية. فالهند والباكستان ودول الشرق الأوسط متخلفة اقتصادياً، على الرغم من الاحتياطي الهائل من النفط في الشرق الأوسط. وهذه المناطق مشوَّشة سياسياً كذلك. فالعداوات بين الهندوس والمسلمين، وبين العرب والإسرائيليين، وبين الباكستان وبنغلادش، وبين الدول العربية ذات السياسة المحافظة وذات السياسة الراديكالية شديدة الشبه، على نحو مضخم، بالعداوة بين المسيحيين البروتستانت والكاثوليك في أيرلندا الشمالية. وشعوب آسيا الغربية لن تساعد على حل مشكلات البشرية؛ فهي تقدم مشكلاتها الإقليمية التي يجب حلها بمساعدة شعب آخر.

فما الوضع في آسيا الشرقية؟ إن الصين ليست من القوى العظمى في الزمن الحاضر بالمعنى الاقتصادي أو العسكري. وحتى إذا وجّهت نفسها إلى تحقيق التكافؤ مع الولايات المتحدة والاتحاد السوفييتي على هذين المستويين، فإمكانية نجاحها بعيدة. ومع ذلك فإن القوتين العظميين الحاليتين، واليابان، ومعظم البلاد الأخرى تُظهر بأفعالها أنها تعدّ الصين الآن قوة رئيسة في العالم. وقلق الاتحاد السوفييتي بشأن العلاقات مع الصين قد حمله على استرضاء الغرب أكثر. وأظهر ريتشارد نيكسون حجم الأهمية التي علّقها على الصين بزيارته لبكين. وإذا ربطنا هذه الدلالات بعضها ببعض وجدناها دلالات لافتة للنظر على مقام الصين الحالي. وهذا المقام ليس متناسباً البتة مع قدرة الصين المادية الحاضرة والقادمة المحتملة. فكيف، إذن، يمكن أن يُفسَّر؟

منذ زمن «حرب الأفيون» حتى تبني الصين للشيوعية كانت بقية العالم تعامل الصين بازدراء وتتنمّر عليها من دون أن تخشى عاقبة ذلك. وإلى الآن ليست الصين بأقدر مادياً، بالمقارنة مع البلدان الغربية والاتحاد السوفييتي واليابان، مما كانت عليه في ذلك القرن المخزي من التاريخ الصيني. ويبدو كأن التقدير الرفيع الحاضر لأهميتها قائم لا على ما سجلته في هذه المدة القصيرة نسبياً من تاريخها الحديث بل على إنجازها خلال الألفين السالفين وعلى الإقرار بالفضائل الدائمة للشعب الصيني- الفضائل التي استمر في إبرازها إبان القرن الذي تعرّض فيه البلد للإذلال، ولاسيما في النشاطات الشخصية التي مارسها المغتربون الصينيون على النطاق العالمي في العصر الحديث.

وتحتفظ آسيا الشرقية بعديد من الأصول التاريخية التي تمكّنها من أن تصبح المحور الجغرافي والثقافي لاتحاد العالم بأسره. وهذه الأصول التاريخية، كما أراها، هي: ١- خبرة الشعب الصيني، في القرون الأحد والعشرين الأخيرة، في المحافظة على إمبراطورية هي النموذج الإقليمي لدولة عالمية تتسع واقعياً لكل أنحاء الدنيا؛ ٢- الروح العالمية التي اصطبغ بها الصينيون في هذا الفصل الطويل من

التاريخ الصيني؛ ٣- النزعة الإنسانية في النظرة الكونفوشيوسية إلى العالم؛ ٤- عقلانية كل من الكونفوشيوسية والبوذية؛ ٥- الإحساس بسر الكون والاعتراف بأن المحاولات الرامية إلى السيطرة على الكون توقع الهزيمة بالذات (وعندي أن هذا هو أنفس حدوس الطاوية)؛ ٦- الاقتناع (الذي تشترك فيه الفلسفة الصينية من كل المدارس مع البوذية والشنتو، وقد نستثني مدرسة التقيد الحرفي المنقرضة الآن) بأنه بعيداً عن محاولة السيطرة على الطبيعة غير الإنسانية ينبغي أن يكون هدف الإنسان هو أن يعيش في وئام مع الطبيعة؛ ٧- الإثبات الذي قدمه الشعب الياباني أنه من الممكن لشعوب آسيا الشرقية أن تغلب الشعوب الغربية في لعبة الغربيين الحديثة وهي استخدام العلم في كل من التكنولوجيا المدنية والعسكرية؛ ٨- الشجاعة التي أبداها اليابانيون والڤييتناميون في الجرأة على تحدي الغرب. وأنا آمل أن تبقى هذه الشجاعة على أن تتكرس، في الفصل القادم من تاريخ البشرية، للمشروع البنّاء الهادف إلى مساعدة الجنس البشري على ترتيب شؤونه بالطرق السلمية.

لقد تعلّم العالم الحديث بالتجربة أن الصينيين قادرون إلى أقصى الحدود على القيام بكل أنواع المشروعات وأن لديهم كذلك مستوى عالياً من الحياة العائلية. وواصل الصينيون إبراز هذه الفضائل حتى حين كان بلدهم ضعيفاً أو تعمّه الفوضى بالفعل، ولكن الفوضى ليست الوضع المألوف للصين. ومع أنه كانت في الصين فترات من الاضطراب قبل الفترة التي بدأت في / ١٩١١/ وانتهت في / ١٩٤٩/ فقد كانت الصين متحدة سياسياً وتدار بفعالية منذ اتحادها السياسي الأصلي سنة / ٢٢١ق.م/ . وقبل ذلك العهد كان التاريخ السياسي للصين يشبه التاريخ السياسي للطرف الغربي من العالم القديم. فقد انقسمت الصين أيضاً إلى عدد من الدويلات المحلية المتحاربة. ولكن الصين منذ / ٢٢١ق.م/ لم تعد إلى التمزق السياسي والفوضى إلا على نحو عَرَضي ومؤقت. وعلى وجه الإجمال، كان

تاريخ الإمبراطورية الصينية، التي ماتزال قائمة في شكل الجمهورية الشعبية الحاضرة، قصة النجاح السياسي. وتاريخها يتباين تبايناً صارخاً ومثيراً عن تاريخ الإمبراطورية الرومانية، التي حاولت فأخفقت أن تعطي الغرب اتحاداً وسلاماً دائمين.

ومنذ انهيار الإمبراطورية الرومانية في الغرب، لم ينجح العالم الغربي في الوصول إلى الوحدة السياسية من جديد. وأظهر مقدرة هائلة في كل ميادين النشاط الإنساني، وفي القرون الخمسة الأخيرة وحّد كل سطح الكرة الأرضية على المستويين الاقتصادي والتكنولوجي وإلى حد ما على المستوى الثقافي. ولكن الغرب ما بعد الروماني لم ينجح في إعطاء الوحدة السياسية سواء لنفسه أم لبقية العالم. وكان تأثير الغرب في العالم من الناحية السياسية مسبباً للخلاف والشقاق. وكان النظام السياسي الذي ينشره الغرب خلف حدوده هو الدولة ذات السيادة؛ والتراث الغربي مابعد الروماني قومي وليس عالمياً. ولذلك يبدو من غير المحتمل أن يستطيع الغرب أن يعطي الوحدة السياسية للعالم في كليته. ومع ذلك فالاتحاد العالمي على المستوى السياسي تتطلبه وحدة عالمية على مستويات أخرى قد أقامها الآن توسع الشعوب الغربية في أنحاء العالم.

وما يقبله التصور هو أن من سيوحّد العالم في المستقبل لن يكون بلداً غربياً أو متغرّباً بل ستكون الصين. ويقبل التصور كذلك أن الإحساس الداخلي بدور الصين السياسي الممكن المقبل هو السبب في مقام الصين الحالي العالمي المدهش. ففي قرابة اثنين وعشرين قرناً، لم يكن فيها غير زلاّت عَرَضية، وحّدت الحكومة الصينية الاتحادية مئات الملايين من الناس سياسياً. أضف إلى ذلك أن الصين كانت «المملكة المتوسطة»، التي اعترفت بسيادتها السياسية مجموعة من الدول التابعة وأشرق تأثيرها الثقافي أبعد من ذلك خارج الوطن. وفي الحقيقة، كانت الصين منذ القرن الثالث ق. م. وفي القسم الأعظم من الزمان مركز الجاذبية لنصف العالم. وفي

القرون الخمسة الأخيرة ترابط العالم بأسره مع المشروع الغربي على كل المستويات إلا المستوى السياسي. ولعل قدر الصين الآن أن تمنح الوحدة السياسية والسلام لا لنصف العالم وحسب بل للعالم كافة.

إكيدا: لاشك أن الأنظمة السياسية الناجحة، كالإمبراطورية الصينية أو الشوغونية التوكوغاوية Tokugawa Shogunate في اليابان، قد جلبت السلام لأممها. ولكن في ظل هذه الأنظمة كان إبداع الناس وحريتهم خاضعين لتقييد ملحوظ، والأنظمة ذاتها كانت تميل إلى الانغلاق والثبات. فالأنظمة التي قمعت الإبداع الفردي تركت الصين واليابان للركود. والشعوب الأوربية، التي تقدمت على نحو لافت للنظر بسبب نظام المشروع الحر، قد أشبعت الدافع الذي هزّ الصين واليابان وأخرجهما من نعاسهما المسالم.

والبشر في عالم اليوم يتطلبون الاستقرار والسلام أكثر من التقدم. ولهذا السبب، قد تكون للوحدة ذات النمط الصيني أهميتها. ومع ذلك، فأنا أشك كثيراً في أن المجتمع الثابت الذي يقمع الحرية الفردية وممارسة الموهبة يمكن أن يدوم. وعلينا أن نولي كبير الأهمية لابتكار النظام الذي يوفّر الاستقرار والسلام من دون انتهاك حرية الفرد والكامن الإبداعي فيه.

وأنا وإن كنت أدرك أننا لا نتفق تماماً على هذه المسألة، أعتقد مع ذلك أن الفدرالية على أساس متساو- ربما من مثل «الجماعة الاقتصادية الأوربية»- قد تلائم كلا المطلبين. وعموماً، يبدو العالم مبنياً حول نوع من التنظيم الثلاثي يتألف من الصين، والاتحاد السوفييتي، والولايات المتحدة، مع إعلان الصين من قبل أنها لا تنوي أن تصبح من القوى العظمى. ومن المؤكد أن الصين لا تستطيع أن تقاوم القوتين الأخريين عسكرياً أو اقتصادياً، إلا أن من الممكن أن يكون تأثيرها في الأمور الثقافية لا حد له. وعلى مستوى رؤية الوطنية والعالم والثقافة تختلف نظرة الصين كل الاختلاف عن نظرة الأمم الغربية. فإذا برزت في المستقبل في مرحلة المجتمع الدولي، فمن المؤكد أنها ستنشىء أنموذجات مَوْجيّة الانتشار لها كبير

الأهمية، ولاسيما لأمم آسيا وأفريقيا. وتتضمن المسألة العاجلة والأهم إلغاء التسلح النووي. فإذا بدأت الصين فعلياً المشاركة في لجنة الأمم المتحدة لنزع التسلح، فهل ستكون قادرة على إرغام الولايات المتحدة والاتحاد السوفييتي على التخلي عن الأسلحة النووية؟ هل ستأخذ الصين المبادرة في مباحثات تقليص الأسلحة وتبدي دافعاً قوياً إلى إقامة السلم العالمي الدائم والمحافظة عليه؟ إن هذه النقطة ستستحق الاهتمام المتواصل في المستقبل.

لقد قلتَ في «التجربة الحالية في الحضارة الغربية»: «إن هيمنة الصين على سطح هذا الكوكب واستعمارها إياه هما من الإمكانيات التي قد يخبئها المستقبل بوفرة لنا». فهل لي أن أسألك على أية أسس بنيت هذا الرأي؟ أما تزال تعتقد أن هذه الإمكانية موجودة؟

أنا لا أعتقد أن الصينيين شعب له مطامح عدوانية. وعلى العكس أرى أنهم مسالمون في الجوهر ينشدون السلام والأمان لبلدهم. وقد أُرغمت الصين على الانخراط، ولم تكن البادئة، في «حرب الأفيون»، و«الحرب الصينية- اليابانية» و«الحرب الكورية». ويبدو لي أن الصينيين لم يشاركوا في العداوات إلا عندما كان ذلك ضرورياً للدفاع عن أنفسهم. وبرأيي أن الشعب الصيني قد أظهر الميل القومي بوصفه رد الفعل الطبيعي على الغزوات المتلاحقة التي قامت بها البلدان الأجنبية- بما فيها اليابان- والتي حدثت منذ حرب الأفيون. وليس هذا الموقف القومي غير قناع للأغراض الدبلوماسية؛ والصينيون يحافظون أساساً على الروح العالمية الممتزجة بالتمركز العرقي. واستمرت الصين الشيوعية في انعزاليتها الدبلوماسية بسبب الحاجة إلى تسوية الشؤون الداخلية بعد الثورة وبسبب التراث المبجَّل والفخور بأن الصين هي العالم كله.

توينبي: أتفق جوهرياً مع تحليلك للموقف الصيني. وكنت قد قرأت في مكان ما أن نابليون قال فيما يتصل بالصين: «لا توقظوا المارد النائم». والبريطانيون لم يتخلصوا من نابليون بأسرع من إيقاظهم الصين بإحداثهم حرب الأفيون.

وأنا أوافق أن الصينيين منذ /١٨٣٩/ لم يحاربوا إلا دفاعاً عن النفس. وأظن أنهم يفسرون أن الدفاع عن النفس يشمل استرجاع الحدود التي وصلت إليها الإمبراطورية الصينية عندما كانت سلالة «تشينغ» الحاكمة في ذروتها، إبان القسم الأخير من حكم «تشيين لونغ». وهذا الأمر يفسِّر إعادة فتح التيبت- وهي من وجهة التيبتيين عمل استعماري عدواني- كما يفسِّر نقض العهد مع الهند الذي لايمكن تعليله بطريقة أخرى، وقد كانت الهند قبل ذلك أفضل صديقات الصين. فقد تخاصمت الصين مع الهند على بعض المساحات الضيقة في منطقة جبال همالايا الشاهقة، وعلى الرغم من أنها عديمة القيمة في حد ذاتها وغير ضرورية للصين استراتيجياً كانت لها، كما أظن، أهمية رمزية، لأن الهند طالبت بخط حدودي يفرضه البريطانيون عندما كانت الصين أضعف من أن تعارض. وأنا لا أرى أي دليل على أن الصين تنوي أن تتوسّع وراء حدودها التي كانت لها في سنة /١٧٩٦/ ، سنة وفاة «تشيين لونغ». وفي الحقيقة، ومع أن الصينيين قد تصادموا حديثاً مع الروس على طول نهر «أمور»، فلا يبدو أنهم يعتزمون جدياً محاولة استرجاع المناطق الشاسعة وراء الضفة اليسرى لـ «أمور» والضفة اليمنى لـ «أسوري» التي فُرض على الصين بالقوة أن تتخلى عنها لروسيا في ١٨٥٨- ١٨٦١. فالعنصر الصيني في سكان هذه المناطق كان، وما يزال، قليلاً جداً.

إلا أن علاقات الصين الخارجية منذ حرب الأفيون كانت شيئاً جديداً في التاريخ الصيني. وقبل /١٨٣٩/ كانت الصين في الحقيقة «المملكة المتوسطة» للنصف الآسيوي الشرقي من العالم القديم، وكانت كذلك كل ما هو تحت السماء بمعنى أن الحضارة الصينية قد تبنّتها كل جارات الصين، بما فيها اليابان، مع أن اليابان لم تكن خاضعة للصين سياسياً. ولم تبدأ الصين في إقامة الاتصال مع الشعوب المتحضّرة غير الصينية في الطرف الغربي من العالم القديم حتى القسم الأخير من القرن الثاني قبل الميلاد. وكان التأثير الأجنبي الوحيد في الصين، قبل

التأثير الغربي الحديث، قد مارسته الهند، وأخذ التأثير الهندي الشكل السلمي لتسريب البوذية إلى الصين. ويضاف إلى ذلك أن الصين قد صيَّنت البوذية حين تبنّتها، كما صيّنت الهمجيين الشماليين على نحو شامل، من «الهيونغو» إلى «المانتشوس»، الذين فتحوا الصين، أو أجزاء من الصين في أزمان مختلفة.

ومن جهة أخرى، لم تكن الصين بقادرة على تصيين الروس، الذين حلوا محل الهمجيين في القرن السابع عشر بوصفهم جيران الصين الشماليين. ولم تستطع الصين أن تصيّن الشعوب الغربية التي اعتدت على الصين في القرن السادس عشر وسيطرت عليها مؤقتاً في القرن التاسع عشر. وعلى حين أن هذه السيطرة الغربية المؤقتة قد زالت الآن، فقد استمر التأثير الغربي. وهو كالتأثير الهندي الأقدم، أخذ شكل اعتناق الصين لديانة غير صينية. ولقد صيَّنت الصين البوذية؛ وهي الآن تبدو وكأنها ماضية في تصيين الشيوعية كذلك. ومع هذا تبدو الشيوعية المصيَّنة، كالبوذية المصيَّنة، أميل إلى أن يكون لها تأثير تعديلي عميق في نظرة الصين إلى العالم وأسلوبها في الحياة.

وحتى سنة / ١٨٣٩/ كانت علاقات الصين بالأجزاء الأخرى من العالم المتحضّر سطحية وغير مهمة، باستثناء واحد هو تأثير الحضارة الهندية في الشكل السلمي للبوذية. ولكن في القرون الخمسة الأخيرة، وحّدت الشعوب الغربية الجنس البشري كله (على المستويين التكنولوجي والاقتصادي) بتوسّعها في أنحاء العالم، وعملية التوحيد هذه، بمبادرة غربية وفي إطار غربي أصلاً، جذبت الصين، كما جذبت اليابان، إلى شبكة الحضارة العالمية الجديدة. ومنذ / ١٨٣٩/ انهمكت الصين، بعمق متزايد، في نظام عالمي من العلاقات الدولية على كل مستويات النشاط الإنساني: العسكري والاقتصادي والسياسي والثقافي والتكنولوجي والديني. وعلى حين أن الصين قد اهتزت الآن من هيمنة الغرب العسكرية والسياسية والاقتصادية المؤقتة، فهي لا تستطيع أن ترتد إلى العزلة. وبأثر

الغرب اتسع عالم الصين من النصف الشرقي من العالم القديم إلى سطح الكرة الأرضية بكاملها. ولم يعد بإمكان الصين أن تبقى «المملكة المتوسطة» لآسيا الشرقية المنعزلة. وبهذا المعنى أرى إمكانية الهيمنة الصينية على العالم.

إكيدا: على الولايات المتحدة والأعضاء الأخرى في العالم الحر أن تتحمل الكثير من المسؤولية عن سياسات الصين الانعزالية السابقة وعن تأخرها في نيل مقعد في الأمم المتحدة. وعلى الرغم من أن الموقف قد يكون موجوداً في الشعوب الأخرى كذلك، فأنا أعتقد أن الصينيين بالغو الحساسية تجاه الطريقة التي يكون الناس مستعدين بها لقبولهم. وأنا بذلك أعني أن الصينيين، بعد أن عوملوا معاملة ظالمة طوال الكثير من فترة ما بعد الحرب، يعلقون أهمية كبيرة على مسألة هل الوضع المعروض عليهم يمثل التقدير الصحيح لمكانتهم في العالم. والصين لا تستطيع أن تتحمل الفكرة القائلة بأن الولايات المتحدة والاتحاد السوفييتي يهيمنان على الكرة الأرضية. ومن المحتمل ولاشك أن فرنسا وبريطانيا تشعران بالشيء نفسه، ولكن تقنيتهما الدبلوماسية الحاضرة هي تقنية الحل الوسط في هذه المسألة. أما الصينيون فهم الأقوى تحركاً في المثابرة على المطالبة بالتقدير العادل لمنزلتهم. فإذا لم يكن العالم مستعداً لإعطائهم المكانة التي يشعرون أنها حقهم العادل، فإنهم يفضّلون الانتظار في العزلة عن المجتمع الدولي حتى تتغير الأمور إلى مايرضيهم.

إسهام اليابان في المستقبل

إكيدا: في الماضي أظهر الشعب الياباني موهبة عظيمة في استيعاب الحضارات والثقافات الأجنبية وتمثّلها. وخلال عصر الاتحاد القديم الأول اقتدت اليابان في نظامها السياسي والاجتماعي بالنظام الصيني وتعلّمت تقنيات الإنتاج وفنونه من كل من الصين وكوريا. وكانت الثقافة في عصري «الأسوكا» Asuka و«التمبيو» Tempyo (من القرن السادس إلى القرن الثامن) ثانوية جداً، ولكن اليابان في العصر الهياني Heian (٧٩٤- ١١٩٢) استخدمت ما استوعبته من جوارها لتبدع ثقافة أصلية وفريدة. وفي عصري «الكاماكورا» Kamakura

(١٣٩٢ - ١٣٣٣) و«المورومـاتشي» Muromachi (١٣٩٢ - ١٥٧٣)، والحـروب الأهلية قد أتلفت البلد، كان الاستيراد والاستيعاب من جديد هما الاتجاهان الثقافيان الرئيسان، ولكن في ظل سياسة الانعزال لساسة «التوكوغاوا» Tokugawa في عصر «الإيدو» Edo (١٦٠٣-١٨٦٨) اختارت اليابان مرة أخرى أن تطور ثقافة يابانية حقيقية، ثقافة كانت مفهومة حتى على مستوى الناس العاديين. وبعد التجديد الميجي Meiji سنة ١٨٦٨ أخذت اليابان تسير على سياسة التحديث السريع، التي تتضمن قدراً كبيراً من التعلم من النماذج الأوربية. وقد استمر هذا التعلّم منذ الحرب العالمية الثانية وساد بتأثير الولايات المتحدة. وكان تاريخ اليابان حتى القرن التاسع عشر وجيزاً نسبياً، فالعصور المتباعدة من الاقتباس الثقافي تتبعها عصور طويلة من الاستيعاب والإبداع.

توينبي: إذا أخذنا بعين الاعبار أن الغرب أصبح مشكلة حتى لنفسه نتيجة إخفائه البيئة الطبيعية تحت البيئة الاصطناعية التي استحضرتها التكنولوجيا الحديثة، فإنه لايدهشنا أن يختلط اليابانيون بتأثيرات الثقافة الغربية، التي من الواضح أنها أصعب على التلاؤم معها من الثقافة الصينية في العصر التانغي Tang. ولكن يبدو لي أن اليابانيين كانوا أشد نجاحاً من الشعوب غير الغربية في التعامل مع المسألة الغربية. لقد كانوا أشد نجاحاً من الروس وأشد نجاحاً بكثير من الصينيين والهندوس والمسلمين.

جَرَّب اليابانيون أربع طرق للتعامل مع التأثير الغربي. ففي القرن السادس عشر كانوا في الحقيقة مستقبلين بصورة غير نقدية للثقافة والديانة الغربيتين. وعندما ازدادوا قرباً منها في اطلاعهم عليها قلبوا سياستهم وذهبوا إلى الحدود القصوى في محاولتهم عزل أنفسهم. ثم عندما أدركوا أن سياسة «التوكو غاوا» في الانعزال لن تبقى ممكنة الممارسة، قاموا بالتجديد الميجي وحاولوا أن يجربوا العيش في عالمين معاً لأغراض مختلفة: في العالم الغربي الحديث من أجل التكنولوجيا والاقتصاد والعلاقات الدولية التي تشمل التجارة والدبلوماسية والحرب؛ وفي عالم اليابان

التقليدية من أجل الجانب الثقافي والروحي من الحياة المحلية. وهذه المحاولة الثالثة للتلاؤم مع المدنية الغربية أودت باليابان إلى الكارثة سنة ١٩٤٥. ومنذ ذلك الحين قام الشعب الياباني بالتجربة الرابعة. فأخذ يسعى إلى التعويض عن الهزيمة العسكرية في الحرب العالمية الثانية بالتفوق على الغرب، في المجال غير العسكري، بلعبة الغرب نفسها وهي البراعة التكنولوجية.

وكان اليابانيون ناجحين في ذلك بصورة ممتازة، إلا أن التكنولوجيا هي فرع فقط من المسائل الإنسانية وليست أهمها. وأنا أعتقد أن العنصر الروحي أهم من العنصر المادي في الكائن الحي النفسي الجسدي، ولديّ انطباع أن هذا هو اعتقاد الشعب الياباني أيضاً.

إكيدا: أجل، لقد كان ذلك هو الاعتقاد التقليدي عند الشعب الياباني. وينبغي لهم أن يعيشوا وفقاً له الآن.

وبلغة ما يمكن أن تسهم به اليابان في المستقبل، أعتقد أننا نستطيع أن نذكر نقطتين. أولاً، هي تستطيع - كما تستطيع كل الشعوب - أن تقدم ثمار إبداعها المستقل. ثانياً، يمكن لليابان أن تمثّل نموذجاً يرى به العالم كيف يمكن لشعب أن يعيش بروح من الانسجام والوحدة مع ثقافة غير ثقافته.

توينبي: ما تقوله صحيح، ولكنني أقترب من المسألة من وجهة نظر مختلفة. فظني هو أن اليابانيين يسألون أنفسهم اليوم: «أركّزنا جهودنا واهتمامنا حصراً على المجال التكنولوجي فأهملنا المجال الروحي؟ ألعل انتصارنا بعد الحرب لم يكن متناسباً؟ أوازنّا ظفرنا التكنولوجي بما يساويه من الظفر الروحي؟ فإذا لم نحقق ذلك، ألا ينبغي أن يكون هو هدفنا الرئيس الآن؟ وإذا حققناه، فما الدور الروحي الذي يجب أن يكون لنا في عالم اليوم؟».

لا يستطيع أن يجيب عن هذه الأسئلة إلا اليابانيون أنفسهم. وإنه لينطوي على المجازفة أن يحاول أجنبي ذلك حتى ولو كان لديه ما لديّ من الإعجاب بالشعب الياباني والمحبة له. ومع ذلك، سأجازف باقتراح. لقد برهن اليابانيون

الآن على قدرتهم على التفوق في التكنولوجيا الحديثة. إلا أن التكنولوجيا الحديثة قد أنجزت في كل مكان. وفي عملية إنتاج الغنى المادي، كان ينتج كذلك التلوث المادي والروحي. والبشر يحتاجون إلى دعوة التكنولوجيا إلى التقيد بالنظام- لا إلى رفضها بل إلى ضبطها. وهذا يعني ضبط الجشع البشري، الذي هو أقدم بكثير من التكنولوجيا.

واليابانيون يملكون الينابيع الروحية الضرورية. فديناهما السلفيان، وهما الشنتو والبوذية، يمثلان التزام الإنسان الأخلاقي بالتعاون مع الطبيعة غير البشرية. وهو يغاير التراث الإبراهيمي عند الغرب، الذي يمثل حرية الإنسان في إكراه الطبيعة غير البشرية والسيطرة عليها. والمسلك الغربي يتجه إلى الكارثة. وأنا أعتقد أن بوسع الشعب الياباني أن يسير بالبشر في طريق أسعد وأمن. فقد برع اليابانيون في التكنولوجيا الحديثة من غير أن يفقدوا تراثهم الديني المحلي. وهذا التراث يقدم الترياق الروحي الحقيقي لتلويث التكنولوجيا الحديثة للطبيعة غير البشرية وتجريد الحياة الإنسانية من إنسانيتها. ويمثل التراث الياباني كرامة الطبيعة غير البشرية بالإضافة إلى كرامة الإنسان.

من ثنائية القطب إلى تعددية الاستقطاب

إكيدا: على الرغم من التحسّن الكبير الذي حدث في العلاقات بين الاتحاد السوڤييتي والولايات المتحدة في السنوات الأخيرة، فإن العداء الأساسي مايزال مستمراً. وسباق التسلح بين الدولتين، ولاسيما في مجال الأسلحة النووية، يظل يطرح تهديداً خطيراً لسلام العالم. فما هي آراؤك حيال التطورات المقبلة التي يُحتمل أن تحدث فيما يتعلق بتقسيم العالم إلى مجموعة رأسمالية ومجموعة شيوعية؟

توينبي: إن العداء بين الرأسمالية والشيوعية، كما أراه، هو إلى حد كبير صوري. إنه قناع لمنازعات من نوع أقدم بكثير بين المصالح والمطامح القومية المتنافسة للدول المحلية. وفي هذا الصراع يحاول الناس من ذوي الأذهان المحاربة في كل

جانب أن يثيروا التعصب في أمثالهم من المواطنين بوسم الدولة المنافسة بنعت أيديولوجي يثير الخوف والكراهية. وكانت لهذه الحيلة الدعائية في الطرف الغربي من العالم القديم حوادث سابقة. فما يُسمى الحروب الدينية بين المسيحيين والمسلمين، وبين المسلمين السنّة والمسلمين الشيعة، وبين المسيحيين الغربيين الرومان الكاثوليك والبروتستانت قد قنّعت مزاحمات الدول المحلية المتنافسة.

والبرهان على سطحية ما يسمى العداء الأيديولوجي أو الديني وعدم صدقه هو أنه ضمن كل زمرة من الزمرتين الوحدانيتين المزعومتين توجد ضغائن قاسية كتلك الضغائن بين تلك الزمرتين. وهناك تحالفات تخترق الخطوط التقسيمية بين المجموعتين. ففي داخل المجموعة الشيوعية نجد أن العداوة بين الاتحاد السوفييتي والصين من أشد العداوات الموجودة في أية بقعة من عالم اليوم. وفي المجموعة الرأسمالية، تحدّت فرنسا سيطرة الولايات المتحدة. والهند والباكستان دولتان رأسماليتان، ومع ذلك فالعداوة بينهما كقسوة العداوة بين الاتحاد السوفييتي والصين، وقد تفجرت في الحرب. وفي الانشقاقات الدينية القديمة في الطرف الغربي من العالم القديم، تحالفت إيران الشيعية المسلمة مع «البندقية» ومملكة «هابسبورغ» ضد تركيا السنية المسلمة، وفرنسا الكاثوليكية المسيحية تحالفت مع تركيا المسلمة والدول الألمانية البروتستانتية المسيحية ومع السويد ضد هابسبورغ. والمجريون المسيحيون البروتستانت رحبوا بالأتراك المسلمين بوصفهم المحررين من الهابسبورغيين المسيحيين الكاثوليك.

وأخلص إلى أنه حتى لو كانت أيديولوجيا الولايات المتحدة والاتحاد السوفييتي متماثلتين فإن العداء بينهما كان سيظهر بعد ظفرهما المشترك في الحرب العالمية الثانية. ولأنهما كانتا القوتين الكبيرتين الباقيتين في العالم انساقتا، بصورة آلية تقريباً، إلى التنافس على الهيمنة العالمية.

وأنا أوافق ولاشك أن تنافسهما وعداءهما الناتج المشترك إنما هو تهديد كبير لسلام العالم. إنه تهديد ذو خطورة لم يُسبق إليها لأن هاتين القوتين المتنافسين مسلحتان بأسلحة تدمير لم يُسبق إليه. وإدراكهما أنه في حرب مباشرة بينهما سيُبيد كل منهما الآخر ولن يستطيع الفوز أحد قد ردعهما عن أن يخوض كل منهما الحرب مع الآخر مباشرة. إلا أن الحروب بالوكالة في الشرق الأوسط والجنوب الشرقي من آسيا، إذا استمرت فقد تجرّ في أية لحظة القوتين المتنافستين إلى المجابهة المباشرة ضد مشيئة كلا الطرفين.

وما يكاد يساوي ذلك خطورة، وهو يساويه تماماً لا أخلاقية، إنما هو تسليحهما التنافسي للدول التابعة لهما والخاصة بهما. وهذا التسليح التنافسي لا يقتصر على الدول التابعة المنهمكة في العداوات الفعلية في الحروب بالوكالة. فآثارها سيئة عسكرياً واقتصادياً على حد سواء. إن الهند والباكستان، مثلاً، وهما البلدان المبتليان بالفقر، قد تعرضتا للإنفاق، أو على أية حال للديون، التي لا قبل لهما بتحملها، من أجل شراء الأسلحة، التي إذا استُخدمت سوف تُستخدَم ضد بعضهما بعضاً لا لتعزيز سياسات الدول التي أمدتهما بالأسلحة.

إكيدا: لم يقع حتى الآن أي نزاع مباشر بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفييتي. يضاف إلى ذلك أن قيادتي القوتين قد ضعفت إلى حد أن ثمة ميلاً إلى تعددية الاستقطاب. والعداوة بين الصين والاتحاد السوفييتي والانتفاضة التشيكوسلوفاكية، قد يمثل كل منها ظاهرة تعددية الاستقطاب، التي يمكن أن تكون حاجزاً يحول دون اصطدام مواجهة بين أمريكا وروسيا. إلا أن الخلافات والمنازعات والمواجهات التي تثيرها تعددية الاستقطاب هي في الدرجة الأولى نتيجة العداء بين المعسكرين. وللسير بالشؤون الدولية إلى الأمام ينبغي للمجموعتين المتعارضتين أن تحلا خصومتهما.

توينبي: إن خيبة الولايات المتحدة والاتحاد السوفييتي المشتركة قد أفقدتهما السيطرة على الدول التابعة لهما، وهذا الأمر حَرَّض على تعددية الاستقطاب الدولية. ففرنسا الآن تتحدى الولايات المتحدة، وإسرائيل تنجح في إملاء أوامرها عليها. وقد أخفقت محاولة تشيكوسلوفاكيا لتحدي الاتحاد السوفييتي؛ إلا أن رومانيا بتحديها الاتحاد السوفييتي جعلت من نفسها صديقة للصين. ولكن ثورات الدول التابعة إنما هي حوادث صغيرة بالمقارنة مع التغير في موقف الصين. وعندما جعل الشيوعيون أنفسهم سادة الصين القارية كلها، ظلت الأمة تابعة للاتحاد السوفييتي. والآن لم تتخلص الصين من سيطرة الاتحاد السوفييتي وحسب بل رفعت نفسها كذلك إلى مرتبة القوة العظيمة الثالثة وتعترف بأنها كذلك القوتان الأخريان. وهذا تغيّر ثوري في بنية العلاقات الدولية بعد الحرب. والطريق المسدود بين الاتحاد السوفييتي والولايات المتحدة قد قضت عليه إمكانية أن تقوم أية قوتين من الثلاثة الحالية بالضغط على القوة الثالثة بالتحالف ضدها.

ويضاف إلى هذا أن اليابان وألمانيا الغربية قد أصبحتا قوتين عظيمتين من جديد على المستوى الاقتصادي؛ وفي العصر الذري، الذي تكون فيه الحرب بين القوى الكبيرة انتحاراً، فإن القوة الاقتصادية، لا العسكرية، هي مفتاح القوة السياسية. وإذا قسنا القوة بالمقياس الاقتصادي، فهناك خمس قوى عظيمة الآن- الولايات المتحدة، والاتحاد السوفييتي، والصين، واليابان، وألمانيا الغربية- بدلاً من مجرد قوتين. وهكذا فبنية العلاقات الدولية أصبحت أشبه بما كانت عليه عند نشوب الحرب العالمية الثانية، حين كان عدد القوى العظمى ثماني قوى. وفي حين أن تعددية الاستقطاب من المحتمل أن تكون أقل خطورة من ثنائية القطب، فهي أخطر من أن تكون مقبولة.

إكيدا: إن انقسام العالم إلى مجموعات متخاصمة من الممكن أن يُعزى جوهرياً إلى انعدام التفاهم بين الشعوب. وأثر هذا الانعدام يمكن إيضاحه على المستوى العادي جداً. فما دام الجاران المتلاصقان يحجم كل منهما عن الاتصال

بالآخر، فمن المحال أن يعرف أحدهما ذهن الآخر. وفي ظل هذه الظروف، قد يُحدث أي فعل أو كلام ولو عن حسن نية سوء تفاهم غير متوقع. وسوء تفاهم كهذا يتبعه دائماً سوء تفاهم آخر؛ وبمرور الوقت تتحول الأفكار الخاطئة إلى تحاملات عنيدة. وهكذا يصعب انقشاع العداء المتزايد بين الجارين.

وأنا أعتقد أن المفتاح الحاسم للسلم العالمي هو تعزيز التفاهم بين الشعوب. وعندما يصبح هذ التفاهم واقعاً، سيرى الأمريكيون والروس على السواء أنهم متشابهون في نقاط كثيرة وأن كلاً منهما ينتمي إلى الجنس البشري نفسه. وحين يجري تيار غامر من الشعور المشترك خلف كلام الناس وأفعالهم، ستصبح العداوة بين الحكومات سخيفة.

وعلى الرغم من أن المسألة ليست مسألة علاقات الاتحاد السوفييتي والولايات المتحدة، فمن المؤكد أن ما يسمى دبلوماسية البنغ بونغ والمبادلات الخاصة السابقة قد سهلّت كثيراً تحقيق رحلة ريتشارد نيكسون إلى الصين في /١٩٧٢/.

والإنسان ليس خلواً من التحيز تماماً. وزيادة الاحتكاك والتبادل لا يؤديان على الدوام إلى تقوية الوداد. ومع ذلك، فالخلافات بين الشعوب المطّلع بعضها على بعض تقلل من الخوف والاشتباه غير الضروريين. وانعدام التفاهم المشترك، بخلقه سلسلة لا نهاية لها من البغض والخوف، يؤدي في نهاية المطاف إلى العواقب التدميرية. وبناء التفاهم المشترك بوصفه الأساس المتين للعلاقات الدولية الشرط الأساسي الأول للسلام العالمي الدائم.

ولأن العالم يتقلص مجازياً بسرعة لم يسبق لها مثيل بسبب وسائل الاتصال والانتقال الحديثة، لم يعد صعباً الارتقاء بالتفاهم المشترك. وتقوية العلاقات الحميمة بين الحكومات قد لا يكون من المحتمل أن يحدث مباشرة، ولكن ذلك ليس سبباً لليأس، لأن التبادل المتزايد بين الشعوب أكثر فعالية في إحداث السلام من المودة على المستويات الحكومية. أتتفق معي على هذه النقطة؟

وهل تعتقد أن التسوية السلمية للمشكلات بين المجموعتين محتمل؟ إذا كنت تعتقد بذلك، فعلى أية أسس يقوم اعتقادك، وفي أي سبيل ترى أن الحل سيتحقق؟

توينبي: أرى أساسين للأمل. أولاً، إن إلغاء البعد بالتكنولوجيا الحديثة قد زاد حجم كل من سفر العمل وسفر السياحة وحجم المعلومات عن البلدان الأجنبية التي يمكن الحصول عليها (من دون سفر) بوساطة الإذاعة والتلفزيون. وثمة ازدياد في إدراكنا أننا أعضاء في أسرة بشرية واحدة وأننا، بما نحن عليه، لدينا مصالح ومشكلات مشتركة.

ثانياً، إن المشاريع التكنولوجية الدولية الضخمة توحي بشعور بالوحدة بين الشعوب. واستكشاف الفضاء الخارجي هو في أحد وجوهه تعبير عن المزاحمة والمنافسة بين الاتحاد السوڤييتي والولايات المتحدة؛ ومع ذلك، وفي الوقت نفسه يشعر الروس والأمريكيون وبقية البشر بأنه مشروع إنساني مشترك. وحكومتا الاتحاد السوڤييتي والولايات المتحدة تتبادلان التهنئة على النجاح والتعزية على الإخفاق.

ويمكن للسفر التجاري والسياحة والإذاعة والتلفزيون فعل الكثير تراكمياً للتغلب على سوء التفاهم والتحيز والشبهات. والحلفاء الغربيون برؤيتهم ذلك الأمر اقترحوا على الروس في مؤتمر سلام باريس سنة / ١٩٤٦/ أن تكون بينهم مبادلات على مستوى كبير، لا من السياح وحسب، بل كذلك من الطلبة والمهنيين والمهنيات والأطباء والجراحين والموظفين المدنيين. ورَفَضَ ستالين الاقتراح، ورفضه يُشَخَّص على الوجه الصحيح بأنه يدل على أنه كان يريد أن تكون العلاقات بين غير الحلفاء غير ودية. وستالين قد أبقاه الستار الحديدي، إلا ثنائية القطب في المجال الدولي قد حلت محلها الآن تعددية الاستقطاب، ويبدو من المحتمل أنه لن يستطيع الاتحاد السوڤييتي ولا أية قوة أخرى من القوى العظمى الثلاث أن يتحمل الانعزالية. وكل قوة ستكون منافسة للقوى الأخرى على كسب الوداد، تحت ضغط «كابوس الائتلاف المعادي» (باستخدام عبارة بسمارك).

ولا تؤدي زيادة الاحتكاك والتبادل دائماً إلى تقوية الوداد. ولكنني أتوقع، على وجه الإجمال، أن التحسن في وسائل الاتصال العالمية والتفاعل مع تفاقم المشكلات الاجتماعية العالمية سوف يجعل البشر يدركون أنهم أسرة واحدة، وسوف يجعلهم يتصرفون كذلك كأسرة واحدة.

الاتحاد العالمي

إكيدا: فيما يتصل بعملية الاتحاد العالمي في ظل حكومة واحدة، وضعتَ عدداً من النقاط يمكن لي أن أُجملها كما يلي. الصين على الأرجح هي التي ستقوم بالدور الرئيس في هذا الاتحاد. إن قاعدة الحكم الصينية تصلح أن تكون مثالاً ملهماً. إن الدكتاتور ذا القدرة القيادية البارزة قد يكون ضرورياً في سياق التوحيد العالمي. وأنت تتوقع أن ترى ظهور دين عالمي جديد يؤدي دورالمحفّز على الوحدة الروحية لكل الأمم.

ويبدو أن الخيط الذي ينتظم كل هذه النقاط مستمد من الانطباع الذي أحدثته في نفسك الإمبراطورية الصينية، التي كان يحكمها على الدوام تقريباً إمبراطور فرد يعمل على الأساس الأخلاقي والفلسفي للكونفوشيوسية. إلا أنه لابد من إقامة تمييز مهم هنا. أنت تعدّ أن تركيز السلطة الحاكمة بيد إنسان واحد هو جزء من الانتقال إلى الاتحاد الأوسع. وأنا، من جهة أخرى، لا أعتقد أن فكرة حكم الإنسان الفرد ستلقى الترحيب في العالم الحديث. فسيجد الكثير من الناس أن حكماً كهذا بغيض إلى أقصى الحدود. وأعتقد إلى ذلك أنه سيكون احتمال نجاحه أقلّ إذا جُربت الدكتاتورية بوصفها إجراء مضاداً للنوع الذي نعيشه في الوقت الحاضر من الاضطرابات الاجتماعية.

وأرى أن السابق للوحدة العالمية المقبلة قد يكون موجوداً في المحاولة الأوربية الحالية لتحقيق اتحاد فدرالي قاري بين الأمم. وهذا الافتراض يعكس فكرتي أن الصيغة الأوربية (التي تشكل فيها الدول المحلية ذات السيادة والخلفيات والخصائص

التاريخية المتباينة اتحاداً فدرالياً يحافظ على الاستقلال والمزايا الفريدة على أسس متساوية) يجب اتخاذها أسلوباً أساسياً لتحقيق الوحدة العالمية.

ولاريب أننا بحاجة إلى نظام متكامل من الدين أو الفلسفة يساعدنا على دمج كل الأمم في مجموعة واحدة. وتحقيق هذه الوحدة الدينية أو الروحية قد يتطلب شخصية قادرة على الزعامة الفعالة. وحتى إذا حدث ذلك، فأنا لا أعتقد أن هذا الشخص يجب أن تكون له سلطة سياسية؛ بل ينبغي أن يكون زعيماً على المستويين الديني والفلسفي. وأنا أؤمن أن مشكلة السلطة السياسية تجب تسويتها من خلال المفاوضات التي تُمثَّل فيها كل الدول المعنية بعدل ومساواة.

وقد كان الانقسام «كارمةَ» karma العالم الأوربي. ولكن إذا حققت أوربا الوحدة، فقد يعني النجاح الانفصال عن الكارمة الماضية. فهل أن مخطىء في اعتقادي أن هذه الفدرالية ستكون في عصرنا أكثر فعالية من التجربة الصينية في القرن الثالث ق.م.؟

واتّباع طريق الصين قد يكون فعالاً في التغلّب على المخاطر ذات المدى القصير، ولكنه قد يُفضي كذلك إلى الخطر. والصيغة الأوربية ستتطلب جهوداً طويلة صابرة، ولكنني أراها أقل عرضة للخطر.

واتحاد اليابان الذي أحدثه «أودا نوبوناغا» Oda Nobunaga و«تويوتومي هيديوشي» Toyotomi Hideyoshi و«توكوغاوا إياسو» Tokugawa Ieyasu في أواخر القرن السادس عشر وأوائل السابع عشر كان قائماً على التراث القديم للوحدة القومية. وفي حال الاتحاد الإغريقي في القرن الخامس ق.م. كذلك، كان كل المشاركين يونانيين لديهم شعور بأنهم جزء من جماعة كبيرة. والإيطاليون في القرن التاسع عشر كانت لديهم ذكريات عن الإمبراطورية الرومانية تلهمهم الوحدة. وبكلمات أخرى، ففي كل هذه الأحوال كانت القوة مجرد وسيلة؛ وكان العاملِ المحرِّض على الاتحاد هو الشعور بالصلة الحميمة بين الناس. وفي كل هذه الأحوال ربما كانت القوة هي الشر الأهون، ولكنها اليوم شر مطلق. والشيء الأول

الذي علينا أن نهتم به فيما يتعلق بالاتحاد العالمي للعالم الحديث هو تنمية الشعور بالوحدة الروحية لكل البشر. فما إن ينشأ هذا الشعور حتى تظهر المناهج الواقعية للاتحاد آلياً.

توينبي: أوافق على أن أية محاولة، في العصر الحاضر، لتوحيد العالم سياسياً بالقوة لن تُفضي إلى الاتحاد بل إلى الدمار الذاتي. وحرب العصابات في أحد طرفي السلسلة والحرب النووية في الطرف الآخر تجعلان الوحدة بالقوة العسكرية غير قابلتين للممارسة.

ومهما يكن، فأنا لا أعلم شيئاً عن أي اتحاد سياسي سابق- وأي اتحاد لم يكن على النطاق العالمي - قد تحقق من دون استخدام القوة، مع أنني أوافق أن القوة، حين كانت ناجحة، قد ساعدتها الرغبة واسعة الانتشار في الوحدة السياسية وأن القوة وحدها يمكن أن تخفق في تحقيق الوحدة إذا لم تكن هناك إرادة لها واسعة الانتشار.

وكما تلاحظ، فإن اتحاد اليابان في القرن السادس عشر واتحاد إيطاليا في القرن التاسع عشر قد أحدثهما توحّد الشعور الشعبي مع القوة العسكرية. ولكن هل كان يمكن أن يتم الاتحاد السياسي بغير القوة العسكرية؟

وحال اليونان القديمة وثيقة الصلة بالموضوع على نحو خاص. وعلى الأقل في أوائل القرن الثامن ق. م. كان لدى الإغريق شعور قوي بالوحدة الثقافية، التي وجدت تعبيرها في تلك المؤسسات غير السياسية المهمة كالمراكز الدينية لعموم اليونان والمهرجانات الدورية لعموم اليونان. ومع ذلك فخلال ثلاثة قرون تبدأ في / ٤٨٠/ ق. م.، عندما تعاونت عدة دول يونانية في كل لحظة على إنقاذ أنفسها من الاندماج في الإمبراطورية الفارسية، حاول الإغريق مرة بعد مرة تحقيق الوحدة السياسية بين أنفسهم، ولم ينجحوا. وفي آخر الأمر فُرِضت على الإغريق- أو توافرت لهم- من خلال قهرهم عسكرياً على يد روما، وهي سلطة غير يونانية.

والتاريخ اليوناني يجعلني متشائماً حيال فرص الاتحاد السياسي الطوعي لعالم اليوم. وفي الوقت نفسه، أعتقد أن الجنس البشري سيكون عاجزاً عن البقاء

إذا لم يحقق الوحدة السياسية بسرعة. فأنا لذلك متشائم بشأن احتمالات البشر في المستقبل. وإن تغيراً واسع النطاق في القلب من خلال ثورة على المستوى الديني ليس مستحيلاً، ولعله ينقذ الوضع.

إكيدا: المشكلة بالغة الصعوبة، وأنا مقتنع أن الحرارة والمُثل الدينية هي الوحيدة التي يمكن أن تساعدنا على التغلب عليها. وكانت الكونفوشيوسية والطاوية الدعامتين اللتين قامت عليهما وحدة الصين القديمة؛ واليوم تؤدي أفكار ماو تسي تونغ الغاية نفسها. وفي العصور الوسطى، نجحت المسيحية، مرة على الأقل، في خلق أوربا الأكثر توحداً مما نعرفه في الوقت الحاضر. وعرف عالم الإسلام وحدة كهذه تأسست على نفوذ محمد وتعاليم القرآن.

واليوم وقعت المسيحية والإسلام والكونفوشيوسية والطاوية في حالة العجز، ونحن نواجه مسألة إيجاد دين جديد لتوحيد كل شعوب العالم. ولامراء أن الدين يجب ألا يُفرض على الناس؛ وإذا لم يدعمه بحث الإنسان العفوي عن الحقيقة وحرارة الإيمان فلا معنى له.

والدين المطلوب للوحدة العالمية ينبغي أن يظهر معقولاً للإنسان. فقدرة الإنسان الحديث العاقلة ترفض المذاهب غير المنطقية. وهذه المذاهب قد تروق لمجموعة صغيرة من الناس لعدم منطقيتها الشديدة، ولكن الأكثرية لن تؤمن بها. فإذا كانت الأكثرية لن تتّبع الدين فما من دين يستطيع أن يأمل في أن يكون النزعة السائدة في عصره. هل تشعر بضرورة الدين العالمي. فإذا كنت تشعر بها، ما هي الشروط التي يجب أن يلبيها؟

توينبي: في الاتحادات الجزئية التي تحققت في الماضي، كان الدين، بالإضافة إلى الفتح العسكري، قوة توحيدية فعالة. وفي الإمبراطوريتين الصينية والرومانية، كان الاتحاد الديني يلي الاتحاد العسكري: فالكونفوشيوسية تم تبنّيها في الإمبراطورية الصينية، والمسيحية في الإمبراطورية الرومانية. وفي التاريخ الإسلامي، كانت الدعوة الدينية والفتح العسكري يسيران جنباً إلي جنب. إلا أن

الاتحاد الديني في العالم الغربي القروسطي لم يكن يصحبه ولا يتبعه الاتحاد السياسي. وفي اتحاد البشر الطوعي المقبل على المستوى العالمي، أرى أن الدور المهم من المحتمل أن يقوم به انتشار عالمي لنوع من الدين المشترك.

والإنسان يتطلع إلى الدين للإجابات عن الأسئلة المتعلقة بغاية الحياة الإنسانية ومعناها ومصيرها. والعقول البشرية لا تمتلك المعرفة والفهم لتقديم الأجوبة القابلة للتحقق منها عن هذه الأسئلة الجوهرية. فإجاباتنا عنها قد لا تكون أكثر من إجابات مؤقتة غير نهائية. وقد قدمت الأديان التقليدية إجابات دوغمائية، وكان مظهر اليقين هذا جانباً من جاذبيتها. ولكن الإنسان الحديث أدرك أن مظهر اليقين هذا خادع، وتحرره من وهم الدوغما الدينية قد أضعف من مصداقية الدين في نظره.

وأنا لا أعتقد أن الإنسان سيقبل من جديد أي شكل دوغمائي للدين. والديانة التي تعلن بصراحة أن إجاباتها عن الأسئلة الجوهرية ليست أكثر من تخمينات سوف تنال بنزاهتها احترامه على ما أعتقد. إلا أن الاجابة عن الأسئلة بشأن طبيعة الكون ليست الوظيفة الوحيدة للدين– وهي في الحقيقة ليست أهم وظيفة له. فالدين بالإضافة إلى توفير خريطة للكون يقدم الإرشاد للسلوك الإنساني. ووظيفة الدين تؤدي ضرورة من ضرورات الحياة الإنسانية. والأديان التقليدية، خلافاً ليقينياتها التي تختلف اختلافاً كبيراً من دين إلى آخر، كانت تعاليمها الأخلاقية متماثلة تقريباً في عدد من النقاط الرئيسة. وضعف الثقة باليقينيات قد ترك صحة المبادىء الأخلاقية سليمة، وأنا أتصور أن المبادىء نفسها سوف يعظ بها أي دين مقبل يمكن أن تعتنقه البشرية.

وقاعدة السلوك الرئيسة في الدين هي أن السيطرة على الذات هي المهمة الأولى للإنسان. فعلينا أن نسيطر على جشعنا وغرورنا. وربما لم يكن هذان الضعفان البشريان المهلكان منتشرين كانتشارهما في العصر الحديث، عندما قلب الإنسان الحديث الموائد على بيئته الطبيعية نتيجة تقدمه في التكنولوجيا. وانتصار

الإنسان الأخير على الطبيعة قد ضخّم غروره وزاد، في الوقت نفسه، من قدرته على إطلاق العنان لجشعه. ومع أن الإنجازات في العلم والتكنولوجيا، التي يفخر بها الإنسان كثيراً، قد حلت بعض مشكلات الإنسان القديمة فهي لم تحلّها إلا على حساب خلق مشكلات جديدة. وفي البلدان التي تسمى المتطورة، كان ثمن الثراء المادي تلوث البيئة الطبيعية والصراع الاجتماعي على اقتسام هذه الثروة المصنوعة حديثاً بين المشاركين في إنتاجها.

والنتيجة الحاضرة للثورة الصناعية تبرهن أن الإنسان الحديث، على الرغم من قدراته العلمية والتكنولوجية، هو كالإنسان البدائي، ليس سيد الوضع الذي يجد نفسه فيه. وقد أخفق في السيطرة عليه لأنه أخفق في السيطرة على نفسه. والسيطرة على النفس هي الوسيلة الوحيدة لتجنّب الإحباط الذاتي. وهذه الحقيقة نادت بها الأديان التقليدية؛ وأعتقد أنه سينادي بها أي دين جدي مقبل. والسيطرة على الذات هي جوهر الدين كما أراه، وأعتقد أن دين المستقبل الذي يعظ بهذه القاعدة الدينية التقليدية سيظفر بولاء البشرية، لأن هذه القاعدة، كما أعتقد، هي الاستجابة الفعالة الوحيدة للتحدي في أننا بشر.

ج
الحياة الفلسفية والدينية

١٠- طبيعة الأشياء

أصل الحياة

إكيدا: فيما يتصل بأصل الحياة يبدو أن العلماء الحديثين يؤيدون مفهوم «التولّد التلقائي». ويفترض الكيميائي الحيوي الروسي «أ. ي. أوبارين» والكيميائي الحيوي البريطاني «ج. د. بيرنل» أن الحياة انبثقت تلقائياً في غضون التطور الأرضي. إنهما يريان أن نشوء الحياة هو تعاقب خطوات ويتفقان عموماً على أنه في البداية الأولى كانت المركّبات العضوية قد تولّدت من المواد غير العضوية. وهذه الخطوة قد وليَها نشوء البروتينات وبعدئذ ظهور الحياة ذات القدرة الاستقلابية. وقد برهن على هذه الفرضيات اكتشاف مستحاثات الكائنات الحية البدائية الأولى والنجاح الحديث في تركيب مركّبات عضوية بسيطة.

توينبي: إن العالمين اللذين تذكرهما يفهمان أن الحياة ظاهرة مادية، ويحاولان أن يكتشفا ما الذي وفّر للحياة الفرصة لكي تتطور.

إكيدا: يتضمن مذهب أوبارين بعض النقاط الخاصة التي قد يعدّلها المزيد من البحث، إلا أنني لا أعتقد أنه مخطىء في افتراضه أن الحياة قد بدأت على الأرض نفسها. ومهما يكن، فأنا أرى أن محاولتنا اكتشاف «لماذا» وُلدت الحياة في عالم المواد غير الحية أهم من اهتمامنا بمسألة «كيف» حدثت هذه الظاهرة.

توينبي: يتعلق هذا الموضوع بطبيعة التغير عموماً، وبوجه خاص بطبيعة التغير من كون كان في الظاهر غير حي إلى كون بينما يبقى غير حي جزئياً قد صار يتضمن الكائنات الحية، وبعضها كائنات إنسانية وواعية.

إكيدا: على الرغم من أن الأرض كانت غير حية عندما ظهرت الحياة أول مرة، فأنا أعتقد أن النزوع إلى الحياة كان متأصلاً في الأرض. ومن الواضح أن

الحياة وجود ناشط وليس خاملاً. ولكن ما مصدر نشاطها وما هي قوتها المحرِّضة؟ إنني أفترض أن الحياة متأصلة في المادة غير الحية. وما ندعوه أصل الحياة لا يتعدّى فعلياً المرحلة التي أظهرت فيها الحياة نفسها.

توينبي: ربما كان الأمر كذلك، ولكننا لا نستطيع أن نعلمه في هذه المرحلة. بل بوسعنا أن نحلل فكرياً مفهوم التغيّر، ولعل هذا يقربنا من فهم أصل الحياة، مادام ذلك الأصل كان في ذاته تغيراً بالغ الأهمية.

ثمة تعليلان خياريان ممكنان للتغير أو الحدوث. فقد يكون الحدوث ناجماً عن الخلق- عن إيجاد أو قدوم الأشياء التي لم تكن موجودة من قبل. والخيار الثاني هو أن الحدوث قد يكون ناجماً عن التطور بالمعنى الحرفي لهذه الكلمة- أي النمو عن شيء كان في الجعبة منذ البداية. وظهور التغير وفقاً للتعليل التطوري هو وهم بالفعل. فكل ما يوجد أو ما هو في سبيله إلى الوجود كان في الجعبة منذ البدء. وكل ما يحدث هو أن بعض عناصر الواقع الكامنة في الأصل تصبح ظاهرة بالتدريج.

إكيدا: أعتقد أن التعليل التطوري صحيح. ولعلي أستطيع أن أعبّر عما أعنيه بقولي إنني أعدّ الحياة نتاج إبداعها. وهذا يعني أن الحياة منذ الزمن الذي ظهرت فيه أول مرة حتى الزمن الحاضر قد أبدت قوة إظهار نفسها وتمييزها. وقدرة القوة الحياتية- أو طاقتها- التي تهب الحياة المتميزة نشاطاً، كانت متأصلة من قبل في العالم غير الحي.

توينبي: أنت إذن تحكم للتطور ضد الخلق. أما أنا فأؤمن بواقع الخلق.

إكيدا: سيبدو أن النجاح العلمي الحديث في تركيب الحياة مؤيداً لاعتقادك. وأنا لا أعدّ ذلك خلقاً بل طريقة اصطناعية في السماح للحياة بإظهار نفسها. ولا أعتقد أنه من الممكن للحياة أن تكون مخلوقة. فأقصى ما يمكن للبشر أن يفعلوه هو إحداث الطاقة الحيوية الموجودة من قبل في الأشياء المادية غير الحية. ومما لاشك فيه أنني لا أستخدم كلمة «طاقة» بالمعنى الذي يستخدمه الفيزيائيون.

توينبي : إنني لا أنكر أنه يمكن للعلماء أن يتتبعوا، أو حتى أن يكرروا بالاختراع، التحول المادي للبنية من المادة غير العضوية إلى الكائن الحي المادي الذي هو مظهر من مظاهر الوجود النفسي الجسدي غير القابل للانقسام (الممنوح وعياً وإرادة) الذي يكون الكائن البشري. إلا أن تتبّع هذا التطور وتكراره لا يفسران الفارق بين المادة غير الحية والكائن الحي ولا الفارق الآخر بين الكائن الحي غير الواعي والكائن الحي الواعي.

إن المادة المرتّبة ترتيباً عضوياً قد تكون الشرط اللازب الذي يتيح وجود الحياة، ولكنها ليست الحياة نفسها. وقد تكون المادة الحية الشرط اللازب الذي يتيح وجود الوعي، ولكنها ليست الوعي نفسه. وأنا أعتقد أن الحياة والوعي حدوثان أصيلان وأن الحدوث الأصيل، خلافاً لتطور ما كان موجوداً على نحو كامن منذ البدء، غير مفهوم منطقياً. وأظن أن السبب في أنه غير مفهوم هو أن الفكر الإنساني محدَّد بالتفكير بلغة الزماني- المكاني، وأن الزماني- المكاني قد لا يكون إلا ظاهرياً؛ ولعله غير جوهري بالنسبة إلى طبيعة «الواقع في ذاته» غير القابل للمعرفة.

إكيدا : أفهم وجهة نظرك، غير أنني أعتقد أن ثمة سبيلاً إلى إظهار أننا لسنا بحاجة إلى أن نتشوّش حيال عدم إمكانية الفهم المنطقي للحدوث الأصيل. فإذا فُسِّر الكون بلغة لا تتعدى مفهومي العدم والوجود، فالمرء مضطر أن يقول إن الحياة كانت وما تزال تتولد من العدم. والبوذية تتخذ موقفاً مختلفاً وتفترض وجود حالة من العدم تضمن الإمكانات المتأصّلة لأنْ تصير وجوداً وهي بذلك تتخطى كلاً من مفهوم الوجود ومفهوم العدم. ويفسّر الفكر البوذي هذه الحالة بأنها الكينونة الحقيقية للكون ويدعوها «كو» Ku. وهذه الـ «كو» كينونة غامضة، من النوع الذي تذكره، والذي لايمكن تفسيره ببعد الزمان والمكان. وأعتقد أن من يفهم طبيعة «كو» سيعاني من قلق يسير في فهم طبيعة الحياة نفسها.

إن الكون بأسره، بما فيه كوكبنا الأرضي، وجود حياتي: إنه «كو»، التي تتضمن الحياة. وعندما تكون الشروط ملائمة لأن يُظهر النزوعُ إلى الحياة نفسَه،

يمكن للحياة أن تنشأ في أي مكان وأي زمان. ويظن العلماء المحدثون أنه قد تكون في الكواكب الأخرى حياة. وأنا أفسر ظنهم بأنه الخطوة الأولى نحو إثبات فكرة الطبيعة الحياتية للكون. وأعتقد أن الكون كله إنما هو بحر من احتمالية الحياة يشمل إمكانات غير محدودة للتجلي.

والمركّبات العضوية هي الأحوال الأساسية التي تجعل من الممكن تجلي الحياة (بوصفها حياة متميزة فاعلة) والتي هي «كو» على نحو متأصل لأنه، لكي تعمل الحياة شعورياً، لابد من المركّبات المادية المعقدة والدقيقة.

توينبي: هذه، ولاريب، مسألة فاتنة ومهمة علينا أن نبحث فيها أكثر من ذلك إلا أنني أؤكد أن الحياة و«الواقع في ذاته» هما، بالنسبة إليّ، لغز لايمكن تفسيره بمصطلحات التطور.

مسألة الحياة الأبدية

إكيدا: أتستمر الحياة بعد الموت، أم أنها لا تنتمي إلا إلى هذه الدنيا؟ إذا كانت تستمر بعد الموت، فهل هي أبدية أم محدودة، وفي أية حالة تستمر؟

توينبي: إن الطبيعة الأبدية الممكنة للحياة مسألة مُهِمة تُثير أموراً غير قابلة للبرهان العملي.

إكيدا: بما أن الاستمرار الأبدي للحياة مرتبط جوهرياً بفكرة الموت، فإن معرفة ما يحدث بعد الموت هي المفتاح الضروري لأي حل لهذه المشكلة. وتوجد مقاربتان رئيستان لهذه المسألة: الفكرة المادية القائلة بأن مادة الجسد تعود بُعَيد الموت إلى حالة غير عضوية وتزول الحياة، والمقاربة الروحية القائلة بأن الحياة خالدة.

توينبي: إن البوذية والهندوسية والزرادشتية والأديان الإبراهيمية الثلاثة (اليهودية والمسيحية والإسلام) متفقة على الاعتقاد بأن الموت المادي، الذي يعود فيه جسد الشخص الذي مات إلى مادة غير عضوية، ليس نهاية لحياة. وهي متفقة

كذلك على أن الحياة عندما تعود إلى الظهور بعد الموت تتجلى في شكل التجسّد من جديد. وهي تعتقد أن الشخصية التي تعود إلى الظهور هي وحدة نفسية جسدية، كالشخص الذي سبق أن مات.

إكيدا: كما تقول، تتفق ما تُسمى بالأديان العليا على أن الحياة تستمر بعد موت المرء، إلا أن المذاهب المتعلقة بطبيعة حياته تختلف اختلافاً كبيراً بين الأديان.

توينبي: هذا صحيح. وحسب المعتقد المسيحي كما هو مبسوط في رسائل القديس بولص وفي الأوصاف المقدَّمة في الأناجيل عن ظهور يسوع بعد انبعاثه المزعوم- يختلف الجسد المنبعث للشخص الميت والجسد المتحول للشخص الذي يصادف أن يكون حياً في مرحلة «الحساب الأخير» اختلافاً نوعياً عن الجسد المادي كما نعرف بالملاحظة المباشرة في الشخص الحي. فهذا الجسد الجديد هو بتعبير القديس بولص جسد «روحي»؛ وهو النوع من الجسد الذي يوصف بأن يسوع قد عاد به إلى الظهور بعد انبعاثه. فهو يصبح حاضراً على حين غرة وهو على حين غرة يغيب. وهو يمرّ عبر أبواب مغلقة ومقفلة. ويرتفع عن سطح الأرض إلى أن تضيع رؤيته في سحابة. وقد قال لي معاصرون مسيحيون من الروم الكاثوليك إنه حسب عقيدة رفع مريم أم يسوع إلى السماء، يُعتقد أن جسدها- كجسد ابنها، الذي قد دُوِّن أنه ارتفع إلى السماء- جسد روحي، وليس جسداً مادياً من النوع الذي هو ظاهرة من ظواهر خبرتنا البشرية.

إكيدا: إن الفكرة المسيحية بأن جسد الشخص المنبعث جسد روحي على خلاف الجسد المادي العادي في الخبرة البشرية تعكس المذهب الديني القائل بأن الجسد غير طاهر. وتعتقد الأديان الأخرى بمذاهب مشابهة. ووفقاً للبوذية الجنوبية فلا مناص من إهلاك الجسد، الذي يُنظر إليه على أنه المرتع العملي للرغبة البشرية، من أجل الوصول إلى الحالة التي تدعى النرفانه.

توينبي: يؤمن البوذيون والهندوس بأنه يمكن أن يوجد، وبأنه يوجد عادة، أكثر من تجسّد جديد واحد؛ ويؤمنون بالفعل بأنه يمكن أن يكون ومن المحتمل أنه قد كان بالفعل عدد غير محدود. وأفترض أن هذا الاعتقاد يتضمن الاعتقاد الأبعد من ذلك بأن الكون خالد. وتعتقد الأديان الغربية الأربعة كلها بأن الكون، وعلى الأقل في شكله الحاضر، قد كانت له بداية وهو ذاهب إلى الوصول إلى نهاية. وهي تعتقد كذلك بأنه لن يكون بعد الموت إلا تجسّد جديد واحد؛ ولكن بما أنها تؤكد أن هذا التجسّد الجديد دائم، فهي تزعم كذلك أن الكون- على الرغم من أنه برأيها قد كانت له بداية- فهو ماضٍ إلى أن يكون مستمراً في شكل مختلف عن الشكل الحالي.

إكيدا: يمكن تصنيف الآراء الدينية في الخلود في صنفين: التناسخ، كما تعلّمه الديانتان البوذية والهندوسية؛ والروح الخالدة، كما تعلّمه الأديان الغربية المتمركزة على المسيحية.

توينبي: أجل. يتفق هذا الرأيان في الاعتقاد بأن الخلود امتداد زمني لحياة الكائن البشري في البعد الزمني الذي نحيا فيه حياتنا القصيرة في هذه الدنيا. ويعتقد الهندوس (وكذلك اعتقدت بعض مدارس الفكر الإغريقي) بأن الروح قد وُجدت قَبْلياً أمداً غير محدود من الزمن قبل الولادة (أو سلسلة الولادات) في هذا العالم في جسد وستستمر في الوجود أمداً غير محدود من الزمن بعد الوفاة (أو سلسلة الوفيات) في هذا العالم في جسد. ويتفق البوذيون الجنوبيون مع الرؤية الهندوسية، الخاضعة للشرط القائل بأن سلسلة الولادات الجديدة يمكن الوصول بها إلى نهاية بالمساعي الروحية خلال الحيوات في هذه الدنيا. ويؤمن المسيحيون بأن الروح يخلقها الله في مرحلة حَمْل الجسد في رحم المرأة ولكن الروح ما إن تُخلَق حتى تستمر في الوجود بعد الموت أمداً غَير محدود من الزمن. ويبدو لي أن التصور المسيحي للخلود أقل معقولية من التصور الهندوسي.

وأنا في الوقت نفسه لا أعتقد أن الإنسان يوجد قبل ولادته أو يستمر في الوجود بعد موته في البعد الزمني الذي يحيا فيه البشر في هذه الدنيا. وأرى أن ما أدعوه «الواقع الروحي الجوهري» ليس البعد الزمني وأن آثار الكارمة عند الإنسان في الواقع الجوهري ليس في البعد الزمني كذلك، على الرغم من أن الحياة البشرية تُعاش في البعد الزمني والكارمة البشرية يخلقها العمل البشري في البعد الزمني. وهنا أجد نفسي عند حدود قدراتي البشرية على الفهم.

إكيدا: بافتراضنا أن الحياة خالدة يظل علينا أن نجيب عن السؤال الصعب المتعلق بطبيعتها بعد تحلل الجسد المادي. أتندمج بالواقع الروحي الجوهري وراء الكون وفوقه؟ إذا كان الأمر كذلك، أتندمج كل الأرواح بالواقع الروحي على أساس المساواة التامة من دون النظر إلى النتائج الأخلاقية لأعمال الفرد خلال حياته الفانية؟

توينبي: مادمت إنساناً فوعيي الإنساني يميّز بين الخير والشر، وضميري الإنساني يقول لي أن أسعى إلى عمل ما يبدو لي أنه خير وأن أُمسك عن عمل ما يبدو لي أنه شر. إن طبيعتي البشرية، كما أعتقد، تُفضي بي إلى الإيمان بأن أعمال الإنسان خلال حياته في هذه الدنيا لها عواقب أخلاقية، وأن هذه العواقب مهمة، وأنها مهمة لا للشخص نفسه وحسب بل لبقية البشر ولكل الكون. وأنا أعتقد أن حياة الإنسان في هذه الدنيا ذات أثر في الكون، إن خيراً أو شراً، وأن هذا الأثر يخلع على حياة الإنسان في هذه الدنيا قيمة، سواء أكانت إيجابية أم سلبية، ومن ثم أهمية. وأعتقد بالتالي أن الواقع الروحي الجوهري يتأثر بالكارمة عند كل إنسان.

إكيدا: إن أكثر نقطة تستوقفني في نقاشك هي تأكيدك أن أعمال كل فرد- ومن ثم مصيره- تؤثر في الواقع الروحي الجوهري. والأديان العليا كثيراً ما تعلّم أن الواقع الجوهري مطلق. فلا يتأثر بأي شيء؛ بل هو نفسه وبالفعل القوة المؤثرة. أأستطيع أن أفهم أن تفسيرك نقيضٌ لهذه الفكرة؟

وأكثر من ذلك فأنا أتبيّن الرابطة بين وجهة نظرك وتعاليم البوذية. ولكن إذا كان الواقع الروحي الجوهري يتأثر بمصير الكائن البشري الفردي، ألا يكفّ بذلك عن أن يكون جوهرياً؟ أبوسعك أن تقدم أي برهان على وجود الواقع الروحي الجوهري؟

توينبي: لا أجد أي دليل مفحم سواء على خلود الروح أم على الولادة الجديدة. ولا أجد أي دليل مفحم على وجود الواقع الروحي الجوهري الذي أنا نفسي مؤمن به. وما أراه هو أن الذهن البشري ليست له إلا قدرة محدودة على فهم طبيعة الكون الذي نجد أنفسنا فيه. إن معرفتنا القابلة للتحقق منها لا تزودنا بما نحتاج إليه من المعلومات والهداية لكي نحيا حياة إنسانية. وأهم الأسئلة التي تواجهنا ليس بالمستطاع أن تجيب عنها حتى التجليات الأكثر معقولية التي نستطيع الحصول عليها من المعلومات التي بحوزتنا. ولذلك نتجه إلى العمل على الفرضيات غير القابلة للتحقق منها. وعلينا أن نأخذ بهذه الفرضيات من غير تحقيق لأن علينا أن نعمل ولو أن معرفتنا ناقصة وحكمنا بشأن ما هو صحيح وخطأ قابل للنقاش.

إكيدا: أنت محقٌ في القول إن عدم كفاية قدراتنا الروحية تحدُّ نظرياتنا حول الكون والطبيعة الحقيقية للحياة بالفرضيات غير القابلة للتحقيق. والنظريات العلمية خاضعة ويجب أن تكون خاضعة لاختبارات الصحة التجريبية. أما سبل تقويم الفرضيات الدينية فمختلفة. أولاً، يجب أن تحاكَم الفرضيات الدينية على مدى الجودة التي تفسِّر بها ظواهر الحياة التي تبدو للفكر البشري المفتقر إلي العون غير قابلة للتفسير. ثانياً، يجب أن تحاكم على مدى التأثير الذي لها في توفير أساس للأحكام والأعمال البشرية. وبكلمات أخرى، علينا أن نسأل هل الفرضيات العلمية صحيحة، في حين علينا أن نسأل هل للفرضيات الدينية قيمة في تحسين خصائص البشرية. وأنا أرى أن الفرضية البوذية القائلة بأن الحياة خالدة ودائمة التغيّر من نموذج إلى آخر تفسير فعّال للفوارق في مصائر البشر الذين يولدون في

هذا العالم. فإذا لم نفترض حياة سابقة للشخص الذي يعيش في الحاضر، فإن قدر ذلك الشخص لابد أن يُنسَب إلى كائن مطلق فائق الطبيعة أو محض المصادفة. والتفسير البوذي إذ يتحاشى كائناً فائقاً الطبيعة يحكم أعمال الإنسان يسمح للمرء أن يدرك أنه مسؤول عن قدره وعلى هذا النحو يبني استقلاله الجوهري الممكن.

توينبي: إن الخلود والولادة الجديدة فرضيتان إذا كانتا صحيحتين ستجيبان عن بعض الأسئلة التي لايمكن لنا أن نتهرب منها ولكننا لا نستطيع كذلك أن نجيب عنها اعتماداً على مخزوننا غير الكافي من المعرفة القابلة للتحقيق.

وتقدم فرضية الولادة الجديدة، باتحادها مع تجربة الكارمة القابلة للتحقيق في الحياة الواحدة، تفسيراً لتفاوت حظوظ البشر ومصائرهم. وأنا أرى أن قبول المرء فرضية الولادة الجديدة يتطلب منه كذلك أن يقبل فرضية الخلود. وفي البوذية الجنوبية، كما أفهمها، فإن غاية الممارسات الروحية عند «الأرْهت» arhat هي الوصول بسلسلة الولادات الجديدة إلى نهاية بمقدار ما يتعلق الأمر بولاداته الجديدة. وهو يؤمن بأنه مهدَّد بأن يكون خالداً، ويسعى إلى النجاة من هذا المصير.

إكيدا: تعلّم البوذية الجنوبية أننا مقيَّدون بكارمة العواطف الشريرة المتكررة في نماذج الولادة- الموت المتعاقبة وأن الإفلات من هذا النموذج هو المثل الأعلى. ويحاول «الأرْهت» أن يحقق المثل الأعلى بوضع حدّ لهذه السلسلة التناسخية.

توينبي: يبدو لي أن المفهومين الهندوسي والمسيحي للخلود يُفْسِدهما الاعتقاد الخاطىء نفسه. إنهما يريان أن الروح، عندما لا تكون حية في جسد حي في هذه الدنيا، تكون على الرغم من ذلك في البعد الزمني الذي تعاش فيه الحياة الجسدية. ولكننا إذا خمّنّا أن حياة الإنسان غير مقتصرة على حياة جسدية واحدة في هذه الدنيا أو على سلسلة من هذه الحيوات فليس لدينا المسوِّغ للافتراض أن الحالة غير المتجسّدة من الحياة هي في البعد الزمني.

والحالة الوحيدة من الحياة البشرية التي هي ضمن خبرتنا إنما هي الحالة النفسية الجسدية. والفارق العقلي بين الروح والجسد هو فرضية، وليس حقيقة

تجريبية. فليس لدينا أي دليل أكيد، مستمد من التجربة، على وجود الأرواح غير المتجسّدة. ولدينا تجربة وجود الجثث. فالجثة هي تجمُّع مادة لم تعد مفعمة بالحياة التي كانت من قبل تجعل الجسد الميت الآن كائناً حياً. والجثة البشرية هي كذلك لم تعد تمتلك الوعي الذي كان من قبل يجعل الكائن الحي الذي اختلّ نظامه الآن إنساناً. وبالفعل، لايملك وعي الكائن البشري المدة الزمنية التي تملكها حياته. ووعيه لا يستيقظ إلا تدريجياً بعد الولادة، وهو يضمحل أحياناً قبل الموت. فالكائن البشري قد يصاب بالخرف قبل موته الجسدي.

نحن نعلم ما يحدث للجثة: إنها تتحلل بسرعة إلى مادة غير عضوية. وحتى إذا حُفظ تجمّع المادة هذا اصطناعياً فإنه قد كفّ عن أن يكون عضوياً عندما كفّ عن أن يكون حياً. وبما أنه ليس لدينا تجربة وجود الأرواح بمعزل عن الأجساد فيبدو لي أننا ملزَمون أن نستنتج أن الأرواح، على مستوى الوجود في البعد الزمني، تكف عن الوجود في لحظة الموت. وتفترض هذه النتيجة أنه ليس بالإمكان أن يكون ثمة خلود ولا ولادة جديدة في البعد الزمني. فحالما مات الكائن البشري وصلت حياته النفسية الجسدية في البعد الزمني إلى النهاية، إلا أن الموت لا يلغي إمكانية أنه ربما كان للروح الإنسانية وجود خارج البعد الزمني. ولا ينفي الموت إمكانية أنه ربما كان للكارمة، التي يخلقها العمل في الزمان خلال الحياة النفسية الجسدية في هذه الدنيا، تأثير خيرّ أو شرير في الواقع الجوهري، مادام ليس لدينا أساس لافتراض أن هذا الواقع الجوهري هو في البعد الزمني. إن الحالة الوحيدة للوجود الحي الشعوري الذي نعلم بالتجربة أنه في البعد الزمني هو حياتنا النفسية الجسدية في هذا العالم.

إكيدا: إن كل إنسان وإن كان يعيش بوصفه كائناً فرداً فحياته في أعمق أجزائها متحدة مع حياة الكون ذات الشمول الكلي. وبهذا المعنى، أعتقد أنني أفهم ما تعنيه بالواقع الروحي الجوهري وراء الكون. ومن جهة أخرى، يبدو أنك حين تقول إن الروح عند الموت، خلافاً للجسد الذي يعود مادة عضوية، يمتصّها الواقع

الروحي الجوهري تشير إلى أن للروح وجوداً مستقلاً. ولا نكران أن معظم خلايا الجسد وبعد فترة ثابتة معينة تتجدد وأن تغيرات جسدية كثيرة تظهر خلال الحياة. وإذا أخذنا حالة السيد «أ» الافتراضي، نرى أنه ولو كان جسده المادي يخضع لتغيرات كثيرة بين عمره في الثالثة وعمره في الثلاثين يحافظ على الرغم من ذلك على الطبيعة الأساسية التي له. وهذا يعني أنه وإن كان الجسد المادي يبدو مستقلاً، فهو في أعمق أجزائه ليس منفصلاً عن الحياة التي تعم كل شيء وعن ميولها. ولعل ما أعنيه يبدو أوضح إن وضعته في الشكل المعكوس: إن الواقع الروحي المتأصّل مصطبغ بالميول إلى الحياة المادية. ومن ثم على الرغم من أن الجسد يموت ويعود مادة غير عضوية، فالمميزات المادية التي يتضمنها الواقع الروحي تستمر في الوجود. ويضاف إلى ذلك أنها عندما تُحرَّض كما ينبغي وتُعطى شكلاً متحققاً تصبح جزءاً من جسد آخر له حياة مادية. وهكذا، فمن المحتمل، من وجهة النظر هذه، أن من الخطأ للفكر أن يعتقد أن الموت يشطر الجسد والروح.

توينبي: إن تشريح الكائن البشري إلى جزء روحي وجزء مادي هو عملية ذهنية. إنه ليس حصيلة التجربة؛ بل هو نتيجة التأملات في معطيات التجربة، وهي ليست النتيجة الممكنة الوحيدة وليست النتيجة الوحيدة التي استُخلصت في كل الأزمان.

ونحن في خبرتنا لم نقابل أرواحاً غير متجسّدة أو أجساماً بشرية حية لا أرواح لها. والروح في الشخص المتخلّف عقلياً أو الخرِف هي في حالة كسوف؛ والجسد في الشخص المتخلّف جسدياً أو المقعد هو في حالة شلل. على أنني أعتقد أن هذين الخللين ينبغي أن يُعَدَّا شذوذين، وليسا دليلاً على أن الروح والجسد البشري الحي يمكن أن يوجدا مستقلين بعضهما عن الآخر في الواقع الموضوعي، كما هو واضح من التشريح الذهني للكائن البشري إلى هذين الجزأين النظريين.

إكيدا: لقد افترضتَ قبل ذلك أن الحياة، إذا كانت تستمر بعد الموت فهي لا توجد في البعد الزمني. وأنا أوافقك، ولكنني أمضي خطوة أبعد من ذلك وأُصِرّ أن الطبيعة الأساسية للحياة الفعلية التي نحياها في الزمن الحاضر تتجاوز حدود البعد الزمني. وهذا يعني أن الحياة هي في الزمان ولكنها تتخطاه. ومن المؤكد أنه إذا كانت الحياة البشرية تبرز ضمن إطار الزمن، فالعقل البشري قادر على فهم ذلك. وقد أكد برغسون مفهوم الزمن الجاري. وبرأيه أن التقسيمات الزمنية إلى ماضٍ وحاضر ومستقبل لا توجد في ذاتها ولكنها أُحدثت لأن جريان الوعي البشري يدرك على الدوام مثل هذه التقسيمات الداخلية. ولكن هذا النوع من جريان الوعي ليس إلا جزءاً من الحياة الإنسانية. فإذا صحّ ذلك، جاز لنا القول إن التقسيمات الزمنية المدرَكة بالحواس- الماضي والحاضر والمستقبل- لا توجد في الطبيعة الأساسية للحياة ولكنها لا تُظهر نفسها إلا عندما تكون الحياة مشاركة في الأعمال الملموسة.

توينبي: أشار «كانت» إلى أن مفهومي الزمان والمكان مقولتان للفكر البشري لا مفر منهما. وأشار أينشتاين إلى أن التمييز بين هاتين المقولتين العقليتين ليس إلا عملية فكرية وأن الزمان، عندما نقوم بالملاحظات العلمية، لايمكن أن يقاس إلا على مستوى المكان، وأن المكان لايمكن أن يقاس إلا على مستوى الزمان. ولكن ألدينا أيُّ مسوِّغ للافتراض أن هذه المقولات العقلية الثلاث- الزمان والمكان والزمكان- لها أي وجود موضوعي؟ ألا يمكن أن تكون مجرد حدود لقدرة العقل البشري على فهم الكون.

إكيدا: أنا كذلك أعتقد أن الزمان والمكان مفهومان خلقهما العقل البشري وأننا إذا حاولنا أن نكتشف ما هي طبيعتهما الحقيقية سنضطر أن نعود إلى طبيعة القوة الحياتية الكبرى. وأعتقد إلى ذلك أن الزمان والمكان، ولو أنهما سمتان مميزتان للحياة، سينقطعان عن الوجود من دون حياة. ومن ثم سيكون منافياً للعقل أن نحاول أن نفرض الإطار الزماني- المكاني على قوة الحياة كلها.

إن الزمان هو صفة مميزة للحياة الإنسانية، ونحن نصبح مدركين له من خلال الأعمال والتغيرات في قوة الحياة الكونية. وبوسعنا أن نرى من خبرتنا اليومية اختلاف الزمان وحركاته بالنشاطات التي تؤدَّى فيه. فحين نكون سعداء يبدو أن الزمان يمر سريعاً؛ وحين نكون حزانى يبدو أن عقارب الساعة تسير ببطء شديد.

والحالة التي توصف في التعليم البوذي بأنها «كو» Ku، وهي الفراغ المصطبغ بالاحتمالية، هي واقع قائم ولو أنه لا يتجلى في ظواهر. وحين تكون الحياة في حالة الـ«كو»، فهي تتجاوز كلاً من المكان والزمان. ولما كانت «كو» لا تُمكِن رؤيتهابالأعين البشرية فقد يُظَن أنها تشبه العدم «مو» Mu. ولكن طالما أنها حين تُعطى الفرصة يمكن أن تصبح ظاهرة في أشكال مرئية فهي مختلفة عن العدم. وباختصار، إن «كو» هي الحالة التي لايمكن أن يُعبَّر عنها بأنها وجود أو عدم. والطبيعة الأساسية لقوة الحياة الكبرى تكون موجودة وجوداً خالداً حين تتجلى بوصفها حياة (أو وجوداً) وموتاً (أو عدماً).

توينبي: مما تقول أفترض أن الوجود الحقيقي للشخصية الإنسانية يكون على مستوى «كو». وأظن أن هذا هو معنى القول الهندوسي «تات تفام أسي» Tat tvam asi (أنت تكون ذلك)، وهو تأكيد وحدة الفردي والكوني. وأستخلص أن ظاهرة الموت، التي يتبعها فقدان العضوية في الجانب المادي من الشخصية التي كنا نلقاها بوصفها وحدة نفسية جسدية، إنما هي بلغة «الواقع في ذاته» وهم ناشيء عن حدود القدرة المفهومية في العقل البشري وأن السؤال عن الواقع الجوهري- كو- لايمكن الجواب عنه عندما يصاغ بالمصطلحات الزمكانية.

وأنا أجد أن كلاً من المفهوم الهندوسي- البوذي عن التجسّد الجديد والمفهوم الزرادشتي- اليهودي عن البعث مرة وإلى الأبد مبهم فكرياً. وأنا كذلك غير قادر على أن أفهم سواء المفهوم الهندوسي- البوذي أم المفهوم الزرادشتي- اليهودي عن الزمن الوسيط الفاصل بين موت الشخصية واستعادتها الحياة النفسية الجسدية.

وخلافاً للظواهر المحدودة بالزمان والمكان والتي يمكن للفكر البشري أن يفهمها، ألا يمكن أن يكون «الواقع في ذاته» غير زماني وغير مكاني؟ أعتقد أن الواقع في ذاته غير زماني وغير مكاني ولكنه لا يوجد بمعزل عن عالمنا المقيد بالزمان والمكان.

إكيدا: تعلّم البوذية الشمالية أن الحياة والموت تجليان زمكانيان مختلفان للحياة، التي هي نفسها وحدة تتجاوز الزمان والمكان. وأنا أعتقد أن الحياة الفردية شكل متحقق من قوة الحياة ذات الشمول الكلي التي يكون الموت مظهراً ساكناً منها. على أن السكونية لا تدل على العودة إلى العدم. وحالة «كو» في الفكر البوذي، ولو أنها غير قابلة للإدراك بالحواس البشرية، ذات وجود مرهب. ومفهوم «كو» يقع خارج التحديدات ذات الجانب الواحد للوجود أو العدم. وقوة الحياة الكونية توجد بوصفها «كو».

و«كه» Ke، خلافاً لـ «كو»، هي ذلك الوجه من قوة الحياة الشاملة كل شيء الذي يتخذ أشكالاً عملية وفردية متنوعة. والحياة المتفردة هي شكل من «كه»، ولكنها في الوقت نفسه متشربة بالنموذج الساكن «كو». وبطريقة مشابهة، توجد قوة الحياة بعد الموت بوصفها «كو» ولكنها متشربة بالمميزات والنزعات الجوهرية المتأصلة في «كه». والحياة الشاملة كل شيء التي تجري عبر كل من «كو» و«كه» تُدعى «تشو» Chu. و«تشو» على الرغم من اتخاذها شكلاً غير فاعل أحياناً وشكلاً فاعلاً أحياناً أخرى، هي الجوهر الأساسي لقوة الحياة الكبرى وهي في حد ذاتها سلسلة متّصلة لا حدّ لها. ولعل بالإمكان أن تُمثَّل «تشو» بالفكرة الأساسية عن الذات كما هي مستخدمة في الفلسفة الحديثة. وتعلّم البوذية كذلك أن «كو» و«كه» و«تشو» كينونة مندمجة متناغمة يجب أن تُفهم بصفتها الكلية.

توينبي: هل «الواقع في ذاته» هو طبيعة «كو»، «قوة حياة الكون الكبيرة الشاملة كل شيء»، حسب المفهوم البوذي لـ «كو» الذي قمتَ بوصفه؟ إذا كان كذلك، فإن «كو» هي المعادل لمفهوم الخلود الزرادشتي- اليهودي.

إن الأديان الستة كلها تواجهها المشكلة المناقشة الآن بالمصطلحات البوذية حول تصورّ حالة الشخصية خلال الفاصل الزمني الواحدأو سلسلة الفواصل الزمنية المتعاقبة التي فيها، وبعد الموت وانحلال الشخصية في مظهرها المادي، يكون الشكل النفسي الجسدي لوجود الشخصية معطّلاً مؤقتاً.

وإذا كنتُ سأقبل المبدأ المشترك في الأديان الستة والمتعلق بعودة المظهر النفسي الجسدي بعد الموت فإنني سأجد أن التفسير الهندوسي - البوذي له أكثر إقناعاً من التفسير الزرادشتي - اليهودي. ومهما يكن فأنا شاعر بالصعوبة الفكرية الي تظهر في مناقشة المفهومين البوذيين «كو» و«كه». ولذلك فأنا أشك في أن هذا السؤال من الممكن أن يُجاب عنه عندما يُطرح، كما تطرحه الأديان الستة كلها، بلغة الزمان والمكان. هل تستمر الحياة «بعد» الموت؟ وأين تذهب عندما يعود الجسد إلى ذلك الجانب غير العضوي من المادة المادية؟ وباختصار، أعتقد أن هذه الأسئلة يمكن أن يُجاب عنها بلغة «كو» أو «الخلود»، وليس باللغة الزمكانية.

الكون

إكيدا: في زهاء العام /٣٠٠٠/ ق. م. ابتكر السومريون رؤيتهم المميزة للكون. واستفاد الإغريق استفادة كبيرة من المنطق في إعطاء الشكل لعدد من التفسيرات لطبيعته. إلا أنه لم تصبح دراسة الأجسام السماوية هدفاً للبحث العلمي الحقيقي حتى عصر النهضة الأوربية. فباختراع «غاليليو» التلسكوب دخل علم الفلك عصر التطور السريع.

وفي القرن العشرين أصبح عمل أينشتاين في حقول النسبية والكمّ والطاقة والجُزَيئات ما دون الذرية الأساس لتطور جديد في علم فلك انطلق خارجاً من النظام الشمسي، من خلال أقرب المجرات إلى الكون بأسره. وكان التطور في هذا الفرع من الدراسة يحفز كثيراً استخدام التلسكوب اللاسلكي في السنوات التي

أعقبت الحرب العالمية الثانية. وشهدت الثلاثينيات والأربعينيات تطور ات مثيرة وحاسمة في الفيزياء الذرية. وكانت الخمسينيات فترة أحداث في حقل البيولوجيا تساويها في الإثارة. والستينيات والسبعينيات هي العصر الذهبي لعلم الفلك. وهذا يوحي أن تواريخ البشر المقبلة ستقارن زماننا بمطلع القرن السابع عشر، عندما وجّه غاليليو تلسكوبه إلى السماء أول مرة وعندما فسَّر «كبلر» حركات الكواكب.

ومع ذلك، فإنه في حقل علم الفلك، كما في كل العلوم الأخرى، كلما اتسع مجال الرؤية كثرت الصعاب. وهذا يصح بوجه خاص عندما لايمكن أن تُمتحن موضوعات البحث وتُدرس مباشرة على المدى القريب. والمسألتان اللتان لهما الأهمية الجوهرية فيما يتعلق بعلم الفلك هما حجم الكون وأصله. وهاتان المسألتان مهمتان بالنسبة إلى الفلسفة أهميتهما لعلم الفلك.

توينبي: لقد بلغنا اليوم بمدى معرفتنا جانباً من الكون المادي أكبر بكثير مما كان معروفاً لدى البابليين والإغريق في الألف الأخير قبل الميلاد. ونعلم كذلك أكبر بكثير مما كانوا يعلمون عن تركيب الكواكب التي هي ضمن مدى ملاحظتنا وعن درجة حرارتها وتحولاتها وحركاتها. على أننا حين نتفكر في مسألة الكون في كليته ونحاول أن نفهم طبيعته الأساسية نجد أنفسنا جهلة كأسلافنا البابليين والإغريق. وشأننا شأنهم ليس لنا علم إلا بجزء بالغ الصغر من تاريخ الكون المادي ونطاقه. وأفكارنا حول كليته كأفكارهم مجرد تأملات، وتأملاتنا كتأملاتهم يتضارب بعضها مع بعض من دون حسم. وليست لدينا وسيلة لاختبار أي منها؛ وليست لدينا المعلومات الضرورية.

إكيدا: لك كل الحق؛ فنحن نفتقر إلى المعلومات. ومع ذلك يجتذبنا فضولنا إلى البحث في أمور من مثل حجم الكون. ومنذ اكتشاف «ظاهرة دوبلر» في الأمواج الضوئية المنبعثة من الأجسام السماوية المتعددة، أصبح معلوماً أن الكون يتّسع وأن السُّدُم فيه تنتقل بعيداً من مكان إلى آخر بسرعة رهيبة. وكلما ابتعدت أكثر اشتدت سرعتها. وعلى سبيل المثال، فإن السدم التي تبعد عن كوكبنا الأرضي

قرابة عشرين بليون سنة ضوئية يزداد ابتعادها عنا بسرعة قريبة من سرعة الضوء. وطالما أنه حتى أكثر مناهج العلم الحديث تقدماً لا تستطيع أن ترى ما يحدث في الفضاء فوق المجال الدائري لعشرين بليون سنة ضوئية فمعرفتنا محدودة فعلياً بذلك المدى. وأي شيء وراء ذلك الحد المادي يصبح مادة للتأمل الفلسفي. ومن ذلك مثلاً، هل الكون غير محدود؟ وهل هو ببساطة يتّسع ويتّسع إلى مالا نهاية، أو هل هنالك أكوان أخرى خارج الكون الذي نختبره؟ أيمكن ألا يوجد أي شيء وراء حدود ثابتة معينة؟ نحن لا نستطيع أن نقدّم إجابات عن هذه الأسئلة، إلا أن تطبيق البحث الفلسفي والعقلي عليها ذو أهمية كبيرة للبشرية، لأن تفسيراتنا للكون تؤثر تأثيراً عميقاً في أسلوب عيشنا.

ومن الآراء التي قيلت في صالح توسّع الكون نظرية الانفجار التي قدمها جورج غاموف وسواه من العلماء. ووفقاً لهم بدأ الكون يتسع قبل زهاء عشرين بليون سنة وهو مايزال في حالته الأصلية، ولو كان ضخماً في ذلك الحين. وتُفضي هذه النظرية إلى افتراض أن الكون الذي تمكن ملاحظته حالياً، وإن كان هائلاً فهو محدود. ومن شأن الحال أن تختلف لو أن الكون كان كبيراً بشكل غير محدود في مرحلته البدائية، إلا أن هذا الاحتمال يُعَدّ بعيداً. ويُحاجّ غاموف وتلامذته أنه يوجد كون محدود واحد فقط، وهو منعزل، ويكمن الفراغ الكامل وراء حدوده. ولكن هناك احتمال آخر. فمن وجهة النظر العيانية، قد يكون ثمة كون ضخم آخر (ومن المحتمل وجود أنظمة كثيرة مثله) خارج كوكبنا.

ويُحاجّ بعض العلماء الذي يفترضون وجود كون آخر خارج كوننا أن الكون لا يتوسع بل يتقلص. فإذا كانوا على حق، فقد يفترض المرء أن ما ندعوه الكون ليس في الحقيقة إلا جزءاً من الكون الحقيقي، الذي لا حدّ له ولا يقبل التغيّر أبداً.

توينبي: إن الخطّ غير المحدود الوحيد الذي بوسعنا أن نرسمه أو حتى أن نتصوره ذهنياً هو الخطّ الذي ليست له نهايات مفتوحة: الدائرة أو القطع الناقص. وقد آمن الهندوس والإغريق الذين سبقوا المسيحية بأن الحركة البنيوية للزمان

المكاني دائرية. وبهذه الرؤية تتكرر كل حادثة وكل كينونة دورياً عدداً لا نهاية له من المرات. وينطبق هذا التصور للكون المادي على ظواهر نظامنا الشمسي، الذي تتحرك فيه الكواكب في مدارات لا تتغير حول الشمس، ويدور الكوكب الأرضي حول محوره في كل أربع وعشرين ساعة. إلا أنه ليس لدينا دليل على أن حالة نظامنا الشمسي الحالية عيّنة قانونية من البنية والحركة في الكون في كليته. وهذا مرفوض بالفعل في النظرية القائلة بأن الكون يتسع باستمرار. ويضاف إلى ذلك أن النظرية الدائرية متعارضة مع احتمال أن تكون ثمة ظواهر من مثل التغير الذي لا يُلغى أو الحدوث الأصيل، ولو أن التغيّر والحدوث مُعْطَيان من الخبرة البشرية، سواء أكنا نؤمن أم لا نؤمن بأن خبرتنا بهما فهمٌ للواقع جدير بالتصديق.

إكيدا: بلغة ملموسة، ماذا تعني بالحدوث؟

توينبي: تتضمن فكرة الحدوث أنه بالإمكان أن يأتي إلى الوجود شيء لم يكن موجوداً من قبل. وبكلمات أخرى، إنها تتضمن إمكانية الخلق من العدم. وهذا لايمكن تصوره منطقياً، ولو أن الحدوث، كالتغير الحتمي، من معطيات الخبرة البشرية.

فإن كان التغير الحتمي والحدوث الأصيل حقيقتين، فلا يمكن أن تكون الحركة البنيوية للزمان المكاني غير محدودة في السبيل المتكرر للدائرة أو القطع الناقص. بل لابد أن تكون محدودة، كالخطّ الذي له نهايتان. والخط ذو النهاية المفتوحة يمكن أن يطول إلى مالانهاية في أي اتجاه. فإذا كان منغلقاً عند نقطتين معينتين وجب أن يكون هذا التحديد لطول الخط عملاً اعتباطياً من مُخَطِّط اختار أن يضع حدوداً لعدم محدودية الخط المحتملة.

إكيدا: كما تقول، لايمكن للعالم الطبيعي أن يكون موصوفاً من دون الرجوع إلى التغيّر الذي لا يُرَدُّ أو الحدوث الذي لا يُلغى. إلا أنني لا أوافق على أن الحدوث هو خلق وجود من عدم، لأنني أؤيد المذهب البوذي القائل بفراغ يشمل كلاً من الوجود والعدم وأنه عندما يصبح ظاهرياً يعطي الانطباع السطحي بالحدوث.

وعمر الكون هو كذلك مسألة فاتنة . والرأي الذي يعتقد به اليوم غاموف والآخرون هو أن الكون قد بدأ قبل عشرين بليون سنة ، إلا أن هذه البداية ليست بالضرورة هي البداية الوحيدة . والفكرة الحالية هي أن تقدير عشرين بليون السنة هو وحده الذي يقع ضمن مجال الفيزياء وأن البحث في أي شيء يسبق ذلك العهد عديم القيمة من وجهة النظر العلمية .

ولو كان صحيحاً أن الكون قد بدأ قبل عشرين بليون سنة لكنا مضطرين أن نُقِرَّ بأن هذا النظام للطاقة والمادة (الوجود) قد خُلق فجأة من فراغ مطلق (عدم) في ذلك العصر البعيد . وبافتراضنا مقدَّماً أنه لايمكن أن يحدث وجود من عدم ، يثبت الوجود الفعلي لكوننا أنه قد كان له ماضٍ غير محدود . ويمكن للمرء أن يرى أن الكون قد كان من ماضٍ لاحدّ له يتقلّص وأن عمليات التقلص والاتساع تتكرر في دورة لا حدّ لها . وعلى نحو مشابه ، فعلى ضوء المقدمة المنطقية القائلة بأنه لايمكن للطاقة ولا المادة أن تتحولا إلى فراغ مطلق ، يبرهن وجودنا على أن للكون مستقبلاً غير محدود .

توينبي : على الأقل منذ البداية المبكرة لنشوء أقدم الحضارات (قبل زهاء خمسة أو ستة آلاف سنة) كان مسلَّماً به أن الأرض والكون الذي تكون الأرض جزءاً منه قد خضعا للتغيرات . وقد أشار بعض المفكرين إلى أن الأرض ، والكون برمّته ، وكل محتوياته يجب أن تكون له بداية ويجب أن ينقطع في آخر الأمر عن الوجود . واعتقد المفكرون الآخرون أن الكون أبدي . ومازال هاتان النظريتان المتنافستان في جدال في الوقت الحاضر ؛ وإلى اليوم لم تُثْبت أية نظرية أنها صحيحة أو خاطئة .

إن الكون الذي هو محدود في الزمان المكاني غير قابل للتصور منطقياً ، لأن الزمان المكاني إذا لم يكن غير محدود فلابد من وجود المزيد من الزمان المكاني قبله وبعده وفوقه وخارجه . ومع ذلك فهذه الضرورة المنطقية يستبعدها قَبْلياً تصور

المحدودية. فالزمان المكاني المحدود يجب لذلك أن يكون مقيَّداً بقدرة ما ذات نظام وجودي مختلف عن الزمان المكاني نفسه.

وهكذا، فإذا اعتقدنا أن الكون محدود بدا أننا مجبَرون على الاستنتاج أنه قد خلقته وخططت له ووجهته إلى هدف قدرةٌ لايمكن تصورها بالمصطلحات الزمكانية- وهي بكلمات أخرى، الله. وتبدو نظرية اتساع الكون نسخة غير مشخّصةمن الأسطورة اليهودية عن خلق الكون من العدم.

وماذا عن الجانب النفسي من الكون؟ إذا لم يكن الكون يشتمل على الكائنات الواعية فلن يكون ثمة إدراك لوجود الكون ولا إمكانية للتأملات بشأنه- إذا تخلينا عن المعرفة القابلة للتحقيق. والكائنات البشرية الواعية كائنات نفسية جسمية حية. ورؤيتنا الكونَ تكون ناقصة وغير صحيحة إذا لم نتصوره في جانبه النفسي بالإضافة إلى جانبه المادي. وهل لمفهومي المحدودية واللامحدودية أي معنى في المجال النفسي للواقع؟ إن النتيجة التي أصل إليها هي أنه لدينا معرفة بالكون أكثر من أسلافنا ولكن ليس لدينا فهم له أكثر مما كانوا يفهمون.

إكيدا: بكلمات أخرى، إن تفسيرات طبيعة الكون هي في جوهرها مهمة الفلسفة. ومهما كدّسنا من المعرفة، فليس فهمنا طبيعةَ الكون بأفضل من فهم شعوب الأزمان القديمة.

ولكنك ذكرت أساطير الخلق التوحيدية في الأديان الإبراهيمية. فأرجو التفصيل في هذه المسألة.

توينبي: إن الكائنات البشرية تغيّر الأشياء على عمد بممارسة البراعة. فنحن، مثلاً، نصنع من الطين قدوراً. وقياساً على هذا التمثيل، خَمَّن بعض المفكرين أن كائناً شبيهاً بالإنسان لأنه ذكي وهادف، ولكنه فوق الإنسان لأنه قادر على كل شيء وأزلي، قد خلق الكون. وهو في رؤيةٍ قد خلقه بعمل مفاجىء

وحيد، منشئاً إياه بحيث يتطور وفقاً لخطة الخالق الأولية. والخالق في الرؤى الأخرى يعمل باستمرار مغيّراً خططه طبقاً للأفكار الجديدة وواضعاً هذه الخطط الجديدة موضع التنفيذ.

والإيمان بوجود إله خالق قادر على كل شيء قد اعتنقه أتباع الأديان الإبراهيمية (اليهودية والمسيحية والإسلام). وهذه الأديان قد حلّت محل الأديان ما قبل الإبراهيمية في الطرف الغربي من العالم القديم وفي الأمريكيتين، ولكنها هي وتصورها الساذج لإله خالق قادر على كل شيء لم تترك تأثيراً كبيراً في آسيا الجنوبية والشرقية. وفي المجتمع الغربي الحديث، منذ القرن التاسع عشر، بُذلت المحاولات للاستغناء عن فكرة الإله الخالق الإبراهيمية وإيجاد تعليلات أخرى لحقائق التغيّر الملحوظة والمستَدَلّ عليها- ولاسيما لانبثاق الحياة على هذا الكوكب- وللتمييز الزائد بين أشكال الحياة، وللتعقيد الفائق والدقة الشديدة في أصغر أنواع المخلوقات الحية. وأنا نفسي لا أملك المعرفة العلمية المطلوبة لإصدار حكم بشأن نظريات التطور غير الإلهية. وانطباعي هو أنها إما إعادات إنتاج النظرية الإلهية بمصطلحات غير إلهية، وإما أنها بدلاً من ذلك تعليلات ليست أكثر إرضاء للفكر من التعليلات الإلهية.

والفكرتان المعبَّر عنهما في كلمتي «التغيّر» و«الحدوث» قد أوحت بهما التجربة الإنسانية. فنحن نجرّب، وكذلك نتتج التغيّر والحدوث؛ ومع ذلك فهاتان الفكرتان محيّرتان من الوجهة المنطقية. إنهما تشتملان على فكرة الخلق، ولكن الخلق يظل الفكرة الأدعى إلى الحيرة. فهو يتضمن إنتاج شيء من لاشيء، ويتضمن كذلك فعلاً شبه بشري من التخطيط والتنفيذ، سواء أكان الفاعل إلهاً مفارِقاً أم دافعاً حالّاً في الطبيعة. ولعله من المحال للفكر البشري أن يتجنّب التفكير بالمصطلحات الأنثروبومورفية التي تخلع الشكل البشري على غير الإنسان، ومع ذلك ندرك أن المحال الأكبر أن يكون الواقع الجوهري في الكون ووراءه وفوقه هو حقاً شبيه بالإنسان.

الكائنات العاقلة في الأجرام الأخرى

إكيدا: جرت التخمينات والافتراضات حول إمكانية أن توجد كائنات حية متكافئة مع البشر أو متفوقة عليهم في الأجرام السماوية غير الأرض. ومع أنه لا يتوافر برهان من أي نوع لإقامة الدليل على هذه الافتراضات، أجدها مثيرة للاهتمام بصفة خاصة لأن «اللوتس سوتره» لـ «شاكيموني» تعلّم المقدمة المنطقية القائلة بأنه توجد في الكون عوالم لا تُعدّ ذات كائنات حية. فما هي من وجهة النظر الفلسفية آراؤك في ترجيح وجود الكائنات الحية في الأجرام السماوية الأخرى؟

توينبي: إن علماءنا في تصريحهم أن وجود الكائنات العاقلة في الأجرام الأخرى محتمل يقومون بتخمين قابل للتحقق على أساس مقدار المعرفة اليقينية التي يمتلكونها الآن. والعلماء بالوسائل الأبعد مدى التي اخترعوها إلى اليوم قد أثبتوا حقيقتين: إن القسم الذي وضعوه ضمن حقل الملاحظة من الكون الفيزيائي أمام الملاحظين على كوكبنا ضخم إلى حد يكاد يستعصي على التصور بالمقارنة مع مقياس كوكبنا، ونظامنا الشمسي، ومجرتنا؛ ولا يظهر هذا القسم المعروف من الكون غير جزء ضئيل من كل؛ وليس هناك دليل على أن للكون الكلي أية حدود.

والزمان المكاني، ولو اعتقدناه غير محدود بمعنى أنه متكرر إلى مالا نهاية، فهو شديد الضخامة إلى حد أنه من غير المحتمل أن يكون كوكبنا هو اللحظة المرحلية الوحيدة في التاريخ البنيوي للكون التي توجد فيها، أو كانت توجد، أو ستوجد حياة ووعي.

والحياة، بمعنى الحياة كما نعرفها، لايمكن أن توجد إلا في ظل شروط فيزيائية محدَّدة على نحو دقيق إلى حد ما. وما يمكن تصوره هو أن الأشكال الأخرى للحياة يمكن أن تكون قابلة للوجود في ظل شروط مختلفة. ومن الممكن أن كوكبنا هو الكوكب الوحيد في نظامنا الشمسي القادر على إضمار الحياة في أي شكل. وفي الممكن ألا يوجد كوكب آخر قادر على إضمار الحياة في أي نظام من الأنظمة الشمسية الأخرى ضمن مجرتنا. ولكن عدد المجرات المعروفة، وراء مجرتنا، عدد

هائل، وقد تكون هناك مجرات أخرى لا تعدّ ولا تُحصى وراء مجال ملاحظتنا. ويبدو في المحتمل أنه توجد في مكان ما مجرة واحدة على الأقل بالإضافة إلى مجرتنا، تشتمل على نظام شمسي واحد على الأقل له كوكب واحد على الأقل، قادر على دعم الحياة، تسكنه بالفعل كائنات حية، بعضها عاقل بالمعنى الذي نحن به عاقلون. والمصادفة التي هي غير محتملة في كون محدود هي محتملة في كون يبدو غير محدود فعلياً.

وعلى ذلك يبدو على الأرجح أن البشر ليسوا استثنائيين. إنه ليس معقولاً وحسب؛ بل هو محتمل أن كوكباً ما- أو بالفعل عدداً كبيراً من الكواكب الأخرى- تسكنه كائنات عاقلة من نوع كنوعنا تقريباً.

ولكن من بعيد الاحتمال أن تكون تلك الكواكب التي تسكنها كائنات عاقلة قابلة للوصول إليها من الأرض. والدرس الكبير الذي يجب تعلّمه من وضع الرجال على القمر هو الصعوبة الهائلة في الوصول إلى كوكب آخر. فلكي يطأ عدد قليل من الناس سطح القمر، الذي هو أقرب إلى الأرض من أي نجم بكثير، تطلّب الأمر نفقات مذهلة بالمال والتكنولوجيا. وللوصول إلى كوكب قابل للسكنى افتراضياً، حتى إلى كوكب ضمن مجرتنا، علينا أن نخترع سفناً فضائية يستطيع فيها الناس أن يعيشوا ويموتوا ويولدوا جيلاً بعد جيل.

إكيدا: إذا كانت الكائنات الحية موجودة في الأجرام الأخرى، فقد تكون مختلفة عنا في الشكل والوظيفة والتركيب الكيميائي. وعلى سبيل المثال، يحاجّ بعض العلماء أن الكائنات الحية في الأجرام الأخرى، خلافاً لكائنات الأرض الحية المتكيّفة أساساً مع غاز الفحم، قد تكون مؤلفة إلى حد كبير من السِّليكون أو أن بعضهم قد يطلقون النشادر بدلاً من ثاني أكسيد الفحم. أتعتقد أن هذه الأمور ممكنة؟

توينبي: إذا وُجدت الحياة في مكان آخر، فمن المرجّح أن تكون من الناحية النفسية- الجسدية كما هي على الأرض، ولكن التركيب الكيميائي ووظيفة الجانب الجسدي من الكائنات الحية في مكان آخر قد يكونان مختلفين.

إذا وُجدت الكائنات الحية في مكان آخر، فقد يمتلك بعضها الوعي، وقد يكون بعض هذه الكائنات الحية الواعية المفترضة متفوقاً على الجنس البشري إما فكرياً وإما أخلاقياً وإما في كلتا الناحيتين. أيحيلنا هذا التخمين على افتراض أن الحياة كامنة في الكون الفيزيائي بوصفه كُلاً وفي كل جزء منه؟

إكيدا: يُفضي بنا التفسير الفلسفي البوذي إلى أن نفترض أن الحياة كامنة في الكون الكلي وفي كل جزء منه. وتعلّم البوذية أن الكون نفسه يشكل وجوداً حياتياً ضخماً وأن الأجرام السماوية التي هي غير عضوية ظاهرياً تشتمل على احتمالية حياتية تتخذ تجليات متنوعة تتكيف مع الأوضاع البيئية المختلفة.

والحياة الكونية تجد التعبير اللفظي في هذه المصطلحات البوذية: إن مجال البوذوات Buddhas يمتد إلى عشرة اتجاهات مكانية ويستغرق ثلاثة عهود زمانية. وتمثل الاتجاهات العشرة للمكان الامتداد الكلي للفضاء الكوزمولوجي. والعهود الثلاثة للزمان هي الامتداد الزمني اللانهائي من الماضي غير المحدود، عبر الحاضر الزائل، إلى المستقبل الأزلي. ومجالات البوذوات غير المعدودة حاضرة أبداً في كل مكان من الكون وتقيم في أمكنة الـ «شوجو» Shujo (Sattva). ومصطلح «شوجو» يعني الكائنات القادرة على الحس ويشمل الكائنات البشرية.

والوجودات الحياتية بالمعنى البوذي، كما يتضمن الشرح الآنف، غير محدودة بالكائنات البيولوجية. والبوذية ترى أن الكون بأسره هو مصدر إحداث الوجودات كلها. والكون نفسه كائن حيوي يتضمن الاحتمالية الحياتية التي تظهر في كل أشكال الحياة؛ وهو لذلك يُعَرَّف بأنه الوجود الحياتي الأكبر. وكل الفكر البوذي النظري ينشأ من الفكرة القائلة بأن الكون الكلي هو جسم حياتي هائل واحد. فإذا كانت هذه هي الحال، فلن يجد البوذي أقل العجب في فكرة الكائنات العاقلة الحية الموجودة على الأجرام الأخرى.

توينبي: إن مسألة هل الكون الكلي جسم حياتي واحد كما تؤكد البوذية تعتمد على مسألة هل نسلّم أم لا نسلّم بواقع التغيّر الذي لا يمكن إلغاؤه وبواقع الحدوث. إن الأساس لإنكار واقعهما هو أنهما لا يمكن تصورهما منطقياً.

والأساس للتسليم بواقعهما هو أنهما من معطيات الخبرة البشرية. وإذا أنكرنا واقع هذه المعطيات، فإننا سنستنتج أن الظواهر الواضحة للذهن البشري إنما هي أوهام تعطينا فكرة عن طبيعة الواقع في ذاته.

إكيدا: إنني أؤمن أن التغيّر والحدوث غير القابلين للإلغاء مفهومان ابتكرهما الإنسان ولكنهما ليسا جزءاً من الواقع. وإنه لمن الخطأ أن نفترض واقع التغيّر والحدوث النهائيين على أساس الظواهر التي توحي بأنها حقيقية.

ولو افترضنا أنه توجد وراء الأرض كائنات حية عاقلة لوجدنا أنفسنا نواجه إمكانية الحصول على اتصال معها وإقامة نوع من التبادل. فإذا كانت الكائنات العاقلة موجودة في الأجرام الأخرى، فهل يمكن لسكان الأرض أن يتصلوا بها؟

توينبي: ليس لدينا إلى الآن دليل على وجود مثل هذه الكائنات في أي مكان آخر في ذلك القسم من الكون المادي الذي هو ضمن المجال الحالي للملاحظة من كوكبنا. ومن المحتمل أن يتسع مجال ملاحظتنا، ولكن من الممكن أن تكون هناك حدود لاتساعه. وعلى أية حال، وبافتراض أننا سنكتشف وجود الكائنات العاقلة في مكان آخر من الكون، فنحن لا نعرف أننا سنكون في يوم ما قادرين على الاتصال بها. وبالعكس كذلك، نحن لا نعلم هل ستكون قادرة على الاتصال بنا إذا كانت ستكتشف وجودنا. وأنا مرتاب بشأن الإشارات الأخيرة المفترضة إلى أن كوكبنا تستطلعه الآن كائنات من مكان ما هو الفضاء الخاجي من وجهة نظرنا.

لئن كانت هذه الكائنات موجودة في مكان آخر، فموطنها قد يكون بعيداً عن كوكبنا مئات الملايين من السنين الضوئية؛ ويضاف إلى ذلك أن المسافة قد تزداد بسرعة مذهلة، إذا صحت النظرية القائلة بأن الكون المادي يتسع.

وفي هذه الظروف لايمكن أن يقوم الاتصال إلا إذا كان كلا الطرفين ذكياً إلى درجة عالية وكانت له التكنولوجيا الفعالة في إجراءات المراسلة. وعلى ذلك، إذا كان سيجري الاتصال بين البشر والكائنات الأخرى الموجودة في مكان آخر، فمن المحتمل أن يتبين أن هؤلاء يماثلوننا في الذكاء على الأقل، ومن الممكن أن يثبتوا أنهم أكثر ذكاء بكثير.

إكيدا: إذا أقمنا الاتصال سيضطر البشر أن يعرفوا ما هو الموقف الذي عليهم أن يتخذوه حيال هذه الكائنات.

توينبي: على احتمال أن الاتصالات قد قامت، يجب ألا يكون موقفنا مثل الموقف غير الإنساني للأوربيين الغربيين الحديثين من أمثالهم البشر بعد اكتشاف الأمريكيتين واستعمارهما. وعلينا أن نكون حيال الكائنات العاقلة التي في الكواكب الأخرى متواضعين ولبقين واسترضائيين. وعلينا أن نكون حذرين ومحترسين إلى أن نقيس ذكاء الطرف الآخر. فقد يكونون أكثر ذكاء بكثير جداً مما نحن عليه إلى حد أنهم قد يروننا كالهوامّ. وقد لا يشعرون في إفنائنا بوخز الضمير أكثر مما شعر الغربيون في إفناء الهنود الحمر أو مما نشعر به جميعاً حيال إفناء بعوضة الملاريا. ويمكن لهذه الكائنات العاقلة الافتراضية من الكواكب الأخرى أن تختار المحافظة على بعض العيّنات من الجنس البشري بوصفها غرائب علمية، كما نحتفظ الآن ببعض الأنواع غير البشرية النادرة من الكائنات الحية في هذا الكوكب. ولاريب أن الطرف الآخر قد يُثبت في النهاية أنه أدنى في الذكاء منا. وقد يكون من الناحية الفكرية على مستوى بعض أشباه البشر البدائيين المنقرضين. وفي تلك الحالة، علينا أن نعامله برحمة أكبر مما عامل الإنسان العاقل Homo Sapins (كما يُسمى) أشباه البشر من الأنواع التي نافسته ذات حين على السيطرة على هذا الكوكب.

وراء الأمواج والجُزيئات ما دون الذرية

إكيدا: لم يحدث إلا مؤخراً أن جرى الاعتقاد بأن الجزيئات ما دون الذرية هي الوحدة الأساسية الجوهرية للمادة، ولكن تقوم المحاولات الآن لاكتشاف شيء مايزال أكثر جوهرية. فمبدأ عدم اليقين عند هايزنبرغ، واكتشاف الحركات الموجية، والهويات المتغيرة في الجزيئات أحادية العنصر تدل على أن منهج العلم الطبيعي قد بلغ المدى الأقصى فيما يتعلق بالعالم المجهري. والمعرفة الحاضرة بأن النشاطات الموجية تصاحب كل مادة وأن المادة يحيط بها ما يسمى المجالات توحي بأن المادة لايمكن أن تُفسَّر كلياً على أساس نظرية الوحدات ذات الأحجام الثابتة. وهذا يعني

أن المادة يجب ألا تُفهم بلغة الجزيئات وحسب بل كذلك بلغة طبائع الأمواج والمجالات وخصائصها.

على العلم إذن أن يتابع الطبيعة الجوهرية للمادة من زوايا كثيرة، وأن يفهم معنى المادة بطريقة جديدة وموحَّدة، ولابد له من منهجية فعالة. وكان المنهج العلمي حتى الزمن الحاضر قائماً على المقاربة التحليلية. وقد أثبت التحليل بالتأكيد أنه مفيد في أحوال كثيرة، ولكن آن الأوان الآن لتبنّي منهجية أشد شمولاً واستنباطية.

توينبي: أوافق أن المنهج الاستنباطي سيكون قيّماً. وكما تشير، وصل العلماء إلى حدود التعليلات العلمية- التعليلات القابلة للإثبات والتعليلات القابلة للتحقق- لطبيعة المظاهر الفيزيائية للكون. واكتشفوا صورتين مختلفتين للطبيعة الجوهرية للمادة: الجزيئات مادون الذرية والأمواج والمجالات. ووجدوا، فضلاً عن ذلك، أن هاتين الصورتين لايمكن أن تُلاحَظا في وقت واحد.

ومحدودية القدرة العلمية هي حالة خاصة من محدودية القدرة في الطبيعة البشرية عموماً. و«الإنسان العاقل» Homo Sapiens هو الكائن الحي النفسي- الجسدي الواعي الضعيف جسدياً ولكنه في الوقت نفسه البارع جسدياً في استعمال اليدين بما يكفي لتأدية أغراض الذهن القوي. وإلى الآن أثبت «الإنسان العاقل» أنه قادر على البقاء من خلال العمل المتّسق للذهن والجسد. وقد أباد كل الأنواع الأخرى من أشباه البشر وفرض هيمنة على معظم الطبيعة غير البشرية، الحية وغير الحية على سواء، في كل مكان تقريباً على سطح هذا الكوكب أو قربه. وكان لديه فائض قدرة إلى جانب ما هو مطلوب لبقائه، واستخدم هذا الفائض لكل من الخير (إبداع الأعمال الفنية وإشباع فضوله الفكري) والشر (صنع الحروب وتمكين الأقلية ذات الامتياز من أن تعيش ظلماً حياة عابثة ومترفة).

على أن فائض القدرة محدود. فهو ليس كبيراً بما يكفي «الإنسان العاقل» أن يعرف ويفهم الكون برمته ويسيطر عليه. ويظل الكون لغزاً لنا، وما يزال هذا اللغز يبقينا تحت رحمته.

إكيدا: إن أحد الأسباب التي جعلت للغز الكون هيمنته علينا هو بالتأكيد طبيعة قدراتنا على الفهم. وتأكيد «إنغل» Engel أن العالم الوحيد الحقيقي هو الذي يمكن إدراكه بالحواس تأكيد عاجز عن الإقناع. وبالرغم من أن العناصر القابلة للإدراك الحسي هي سمة من سمات المادة، فهي ليست الصورة الكلية؛ وهناك تيار تحت هذه العناصر لا يستطيع الإنسان أن يدركه بحواسه.

توينبي: إن ما تقوله حول حدود الإدراكية بالحواس البشرية صحيح تماماً. ومن ذلك، مثلاً، أننا نستطيع أن نلاحظ ولكن على نحو متزامن بنية الجانب المادي للكون أو حركته على ما يبدو لنا أنه مقياسه الأصغر، ولكننا لا نستطيع أن نبرهن على أن ذلك المقياس الأصغر الذي تصبح المادة التي عليه قابلة لملاحظتنا هو الأصغر في الواقع أيضاً. ويبدو على الأرجح أنه لا يمكن لحواسنا البشرية أن تدرك غير قسم بالغ الصغر من نطاق الكون.

إكيدا: إن عجزنا عن إدراك ما يمكن أن يُسمى على نحو مقنع «االنهائيات» يجبر الفيزياء النظرية على اتخاذ صبغة فلسفية واضحة. وليس هذا بمدهش لي، مادمت مقتنعاً أن أية إجابات حاسمة يمكن لنا أن نحصل عليها لا محالة من أن تكون فلسفية.

وكانت مسألة هل المكان خالٍ حقاً نقطة جدال منذ الأزمان القديمة. وفي اليونان الكلاسيكية نشأت مشكلة الفراغ من المناقشات حول الوجود والعدم. وميّز ديمقريطس في نظريته الذرية الفراغ الذي يسمح للذرات أن تتحرك بحرية. وبتطور العلم الحديث أصبحت مشكلة الفراغ شديدة الأهمية، واحتدم الجدال الحامي بين أنصار الأفكار المتعارضة عن العمل من خلال وسيط والعمل عن بعد.

والفيزياء الحديثة، التي أثبتت نظرية المجال، قد دحضت الفكرة التي مفادها أن المكان فراغ. ومايكل فاراداي، الذي قدم نظرية المجالات الكهرطيسية قد اعتقد أن خطوط القوى المغنطيسية والكهربائية خواص مكانية يمكن أن يظهرها استخدام المغنطيس والجسم المشحون. والقوى العاملة بين شيئين ماديين تنتمي إلى خواص

المكان. واعتقد «ج. سي. ماكسويل» الذي أعطى لمجال فاراداي في القوة صيغة رياضية أن الضوء شكل من القوة الكهرطيسية يتجلى في المكان. وكان لنظريته تأثير كبير في نظرية الجزيئات الأولية. وعلى الرغم من أن ألبرت أينشتاين، الذي حاول أن يوحّد نظريات المجال، لم ينجح في إقامة مجال موحَّد لكل من الجاذبية والقوة الكهرطيسية فقد أظهر أفكاراً واضحة حول المكان.

إنه حتى المكان الخالي من المادة التي توحّد أشياء مادية منفصلة، يرسل موجات كهرطيسية، ويُحدث مادة جديدة. والكتلة والطاقة متساويتان وقابلتان للتبادل، وكما أشار أينشتاين: «توجد المادة حيث يكون تركيز الطاقة هو الأكبر». وينجم عن ذلك أن المادة والفضاء المجالي ليسا مختلفين في النوعية ولكنهما شكلان للشيء نفسه.

ليس الفضاء المجالي مجرد مكان فارغ؛ إن له الخواصّ التي تؤثر في الأشياء المادية التي يتضمنها. وله إلى ذلك إمكانية إنتاج مادة تحت شروط معينة. واليوم حدث التقدم في دراسة مجالات القوى النووية ومجال الميزونات mesons المرتبطة بها. وفي متابعة الدكتور هيدكي يوكاوا Hideki Yukawa وسواه من العلماء للعلاقة بين الزمكان والجزيئات أحادية العنصر وضعوا فرضية منطقة العنصر (المنطقة أحادية العنصر في المكان).

ويبدو لي أن كل هذه المقاربات المختلفة للبحث في الطبيعة الجوهرية للمادة تُفضي مباشرة إلى المفهوم البوذي لـ «الفراغ» (كو)Ku. والفراغ البوذي يتجاوز الوجود والعدم لأن كل الأشياء هي في جوهرها فارغة. والفراغ يحتوي على الزمان والمكان ولكنه ليس إياهما. وبما أن الفيريائيين الحديثين لا يستطيعون أن يقتربوا من الطبيعة الجوهرية للمادة بأكثر من الصورتين اللتين لايمكن التوفيق بينهما- الجزيئات مادون الذرية والموجات- فلعلهم سيضطرون أن يسلّموا بأن المادة ليست فعلياً أية صورة من هاتين وأنها قد تكون لاشيء. وإذا أقروا بذلك اقتربوا من الاعتقاد البوذي أن المادة وكل الأشياء تتألف من الفراغ.

توينبي: إن فهمي للفيزياء الحديثة ابتدائي بحيث لا أستطيع أن أعبّر عن أي رأي جازم بشأن النزعات الحالية في هذا الميدان. وأعتقد، وأنا مرتهن بهذا التحفظ، أن الفيزياء الحديثة يمكن أن تقترب من حدود ما هو قابل للفهم بلغة الزمان والمكان. وبناء على ذلك أخمّن أن الفيزياء قد لا تبدأ بإعطائنا فهماً للجانب غير الفيزيائي- أي الروحي- من الواقع. فالزمان والمكان وظيفتان للجانب الفيزيائي من الواقع. ولكن الواقع روحي كما هو فيزيائي، وجانبه الروحي حقيقي كجانبه المادي. ويشير المفهوم البوذي للفراغ إلى الجانب الروحي من الواقع، وأعتقد أن الجانب الروحي لايمكن أن يوصف إلا بلغة روحية- مع أن معجمنا للأمور الروحية مستمد بالقياس التناظري من معجمنا للأمور المادية، لأن الذهن البشري يجد من السهل نسبياً أن يفهم الظواهر المادية، في حين أن الأمور الروحية غير محسوسة ومتملصة. وحين لا نستطيع أن نتجنّب استخدام المعجم التناظرى للتحدث حول الأمور الروحية، لايكون هذا المعجم غير واف وحسب، بل قد يكون من الوجهة العملية مضللاً. إنه يخدعنا لنسيء فهم طبيعة الواقع الروحي بالتفكير فيه بالمصطلحات المادية غير الملائمة التي يقترحها معجمنا.

المقاربات الدينية للواقع الجوهري

إكيدا: تقول إن الدين يُفضي بالإنسان إلى البحث عن الواقع الروحي الجوهري وراء الكون وخارجه وإن هذه الخبرة الدينية ذاتية وشخصية خالصة. فهل تلك الخبرة شبيهة بالوحي والتنور عند البوذا ويسوع وموسى ومحمد؟

توينبي: أعتقد أن الوحي الذي تلقّاه، أو يُعتقد أنه تلقاه موسى (إذا كان موسى شخصية تاريخية) ويسوع ومحمد هو نفسه وأنه يختلف عن تنور البوذا.

إن مؤسس اليهودية، أو مؤسسيها، وكذلك يسوعَ ومحمداً كانوا مؤلّهين آمنوا أن الواقع الروحي الجوهري هو إله فريد قادر على كل شيء. وقد آمن أنبياء بني إسرائيل ويهوذا، ويسوع ومحمد أنهم تلقوا وحيهم من الله. وكان الشكل الذي بحثوا فيه لأنفسهم ولأتباعهم عن الاتحاد مع الله هو الصلة الحميمة بين

الإنسان والإله الشبيه بالإنسان، وهما كائنان حيان كانا في الرؤية اليهودية يشبه كل منهما الآخر في أنهما شخصان بالمعنى البشري للكلمة، برغم أنهما يختلفان في ناحية التفوق الهائل لقدرة الله.

إكيدا: ماذا ترى أنها كانت طبيعة تنور البوذا؟

توينبي: لم يكن شاكيَموني مؤلِّهاً- أو إذا آمن بوجود الآلهة فقد اعتقد أن دورها ثانوي. وآمن شاكيموني أنه ظفر بتنوره بجهوده الروحية. وآمن أن الواقع الروحي الجوهري هو حالةٌ (نرفانه) تنطفيء فيها الرغبة- وهي العنصر الأساسي في الطبيعة البشرية الذي يُحدث الكارْمَة karma. وكان الشكل الذي بحث فيه عن الوحدة مع النرفانه هو الخروج من حياته كائناً بشرياً إلى النرفانه. وآمن أنه لكي ينجو من الحياة البشرية عليه أن يصفّي حساب الكارْمة الخاص به. وآمن أنه يستطيع أن يتخلّص منها بإطفاء رغباته- «كلها» بما فيها المحبة والجشع. والشرط لاجتياز الحياة البشرية إلى النرفانه هو تحقيق حالة الانفصال السيكولوجي التام.

إكيدا: ذلك هو تعليم البوذية الجنوبية.

توينبي: إن الكتب البوذية الجنوبية، كما أفهمها، تعلّم أن البوذا لم يمارس ما وعظ به. وحين وصل إلى التنور كان متاحاً له أن يخرج إلى النرفانه؛ وكذلك آمن أن تلك هي الغاية التي يجب على كل الكائنات القادرة على الحس، وهو منها، أن تسعى إليها. ومع ذلك أرجأ خروجه إلى ما بعد موته الجسدي ليقضي بقية عمره في تعليم الناس الآخرين ما اكتشفه لنفسه. ويقال إن باعثه قد كان الحنوّ على الكائنات القادرة على الحس.

ويبدو لي هنا تناقض غير محلول، لأن الحنوّ رغبة: إنه رغبة في الشكل المحِب المتعارض مع الشكل الجشع. ولكنها تظل شكلاً من الرغبة؛ وإذا ظل البوذا يشعر بالحنو بعد تنوره فهو لم يفصل نفسه تماماً بعد ولذلك فإنه لم يبلغ الحالة التي يجب بلوغها، حسب معتقد البوذا، لتأهيل الإنسان للقيام بخروجه إلى النرفانه.

إكيدا: بأية طريقة تعتقد أن البوذية تحلّ التناقض الملازم لذلك الموقف؟

تويتبي: إن البوذية الشمالية، كما أفهمها، تعظ بما مارسه البوذا. وأبطال البوذية الشمالية هم البودهيساتفات Bodhisattvas، الذين أجّلوا كالبوذا خروجهم من الحنو على الكائنات الأخرى القادرة على الحس إلى النرفانَه.

إكيدا: لهذا السبب أرى أنه من المستحيل أن نفهم الشبكة الكبيرة من تعاليم البوذا أو أن نفهم مقاصده الحقيقية مالم ننقّب عن تعاليم البوذية الشمالية أو المهايانية. تعلّم البوذية الشمالية أنه من الممكن الدخول في النرفانه نتيجة الحيوات والولادات المتكررة ولا تؤيد إطفاء الرغبة. ولكن كيف يمكن دخول النرفانه والبقاء ضمن تيار التناسخات في الحياة؟ وقد شرح شاكيموني في «اللوتس سوتره» أن ذلك ممكن من خلال التيقظ على البوذوية Budhahood المتأصلة في كل كائن بشري. وهذا التيقظ يحدث بوساطة «القانون» الكبير. وعند تيقظ المرء على البوذوية المتأصلة فيه يبدأ في سلوك العمل المفعم بالحنو غير المحدود على كل الكائنات. وبكلمات أخرى، ليست نرفانةُ البوذية الشمالية هي الدخول في الحالة السكونية للفراغ بل هي حالة الحنو غير النهائي التي تُخلَق نتيجة وعي الفرد بطبيعة البوذا في داخله. وإنه لصحيح أن هذ الحنو هو شكل من أشكال الرغبة، ويبدو في ظاهر الأمور أن هذا سيؤدي إلى التناقض الذي تشير إليه بين ماوعظ به البوذا وما مارسه. ولكن البوذية الشمالية تحل هذ التناقض. والبوذية الشمالية بدلاً من الدفاع عن إطفاء الرغبة تعلّم أنه يجب التغلب عليها بتحويلها من رغبة جشعة إلى رغبة إيثارية.

توينبي: لقد كانت للبوذا من جانب وللوحدانيين من جانب آخر رؤيتان مختلفتان للواقع الجوهري. وبالرغم من أن رؤيتيهما متعارضتان فلا يتبع ذلك بالضرورة أن إحدى الرؤيتين صحيحة والأخرى خاطئة. ويبدو لي أن ما هو محتمل أكثر هو أنهم رأوا مظاهر مختلفة للواقع.

إكيدا: ولكن أيمكن أن يكون للواقع مظاهر يعارض بعضها بعضاً؟

توينبي: حتى في ذلك الجزء الضئيل من الكون الذي يستطيع الذهن البشري أن يعلمه بتطبيق التفكير العلمي على التجربة، يقال إن المادة في أصغر طرف من سلسلتها لها خواص متعارضة.

وأعتقد أن التعارض الذي لايمكن أن يحله الفكر البشري هو دلالة على أننا وصلنا إلى أحد حدود قدرتنا على الفهم. ويبدو من المحتمل أن طبيعة الواقع الجوهري لايمكن أن تفهمه الأذهان البشرية إلا جزئياً. وأرى من ثم أن التعارض بين الرؤية البوذية والرؤية اليهودية للواقع الجوهري لايدل على أن إحدى الرؤيتين باطلة. ويبدو لي أنه يدل على أن كل رؤية، لكونها بشرية، إنما هي جزئية وناقصة. وأعتقد أن تعارض الرؤيتين يزيد فعلياً فهمنا للواقع الذي لايمكن للأذهان البشرية أن تفهمه في أفضل الأحوال إلا جزئياً.

إكيدا: إذا توصل الناس إلى فهم أن الرؤية البشرية وليس الواقع هو الذي يتضمن التناقضات، فقد يصبح بالإمكان توحيد الأديان العليا. فما الشكل الذي ينبغي أن يتخذه الدين الناتج. أيجب أن يتركز على الفلسفة الدينية السائدة، أم يجب أن تمتزج كل العناصر القديمة لتشكل شيئاً جديداً كل الجدة؟

توينبي: يبدو لي أن اتحاد الأديان العليا آخذ في الحدوث الآن. وهذا الاتحاد، كما أرى، لا يأخذ شكل التوحيد بل الإدراك المشترك أن لكل دين من هذه الأديان رؤية فريدة ومتميزة للواقع الجوهري ولو أنها ليست إلا جزئية وأن كلها قيّم للجنس البشري. وللبشر المختلفين أمزجة مختلفة، بالإضافة إلى أن لهم تجارب مختلفة. وما دامت هناك تنويعات مختلفة على الطبيعة البشرية المشتركة، فمن حسن الحظ أن يكون ثمة أكثر من رؤية واحدة للواقع الجوهري لمساعدتنا على التقاط بصيص من الفهم.

إكيدا: وأنا كذلك من أصحاب الرأي الذي مفاده أن الواقع الجوهري، لأنه ضخم وعميق ولأن قدرتنا على الفهم ضحلة ومحدودة، لا يسعنا أن نفهم إلا المعاني الجزئية من جوانب الكل.

وبالرغم من أننا لا نستطيع أن نفهم إلا جوانب من الواقع الجوهري، هناك أحوال توجد فيها إمكانيات ليضع كل البشر التعاليم الدينية موضع الممارسة الفعلية وأحوال أخرى يكون فيها هذا التطبيق العملي مقتصراً على عدد قليل من الناس. وأعتقد أن الفهم البوذي يمكن لكل الشعوب أن تضعه موضع التطبيق، في حين أن التعاليم اليهودية والمسيحية محدودة. وهذا الاختلاف يسبّب اختلافاً ذا طبيعة أعمق. إذا كان الله كائناً إرادياً كالإنسان، فلا يستطيع إلا من أنعم الله عليهم أن يصلوا إلى اتصال معه أو أن يتلقوا وحيه. وفي هذه الظروف لايمكن أن تكون الإرادة البشرية شديدة الأهمية. أما البوذية فتعلّم أن الواقع الجوهري موجود في كل الكون وإلى حد متساوٍ في كل الكائنات الحية. ومن ثم يتمتع كل البشر بإمكانيات متساوية للوصول إلى اتصال بذلك الواقع. ولو كان مسلّماً به أن هناك أموراً قد تكون مشتركة بين النوعين من الأديان في إدراك الواقع الجوهري، والمواقف الأساسية، والمثل العليا للحياة والأعمال البشرية الناشئة عن هذه الظروف، فالمناهج العملية المستخدمة لفهم الواقع الجوهري مختلفة. ويضاف إلى ذلك أن الطريقة التي نفهم بها الواقع الجوهري تنعكس حتماً على الجوانب العملية من الحياة اليومية بعمق.

توينبي: إن كل الديانات والفلسفات العليا تقدم للسلوك البشري النصائح العملية نفسها. إنها جميعاً تقول لنا إن الغاية السامية للإنسان ينبغي أن تكون السيطرة على نفسه لا الانغماس في الجشع بمحاولة السيطرة على بقية الكون. وهي جميعاً تقول لنا إن الغاية من السيطرة على أنفسنا هي أن تجعلنا قادرين على أن نكرس أنفسنا لخدمة شيء خارج أنفسنا. ويبدو لي أن حنو البوذا ومحبة يسوع هما إعادة توجيه للرغبة، التي هي، كما أعتقد، عنصر في الحياة يتعذّر استئصاله. إنهما إعادة توجيه الرغبة من الذات إلى الكون.

المقاربة البوذية

الإيبستمولوجيا: نظرية السُّتاي

إكيدا: كل شيء يتغير مظهره حسب وجهة نظر الملاحظ. ويتخذ حتى الكون والطبيعة والحياة الإنسانية مظاهر مختلفة باختلاف مقارباتها. ولا تنشأ مشكلة جديّة لو أن الاختلافات لا تتضمن أكثر من الإدراك الإنساني، ولكن إدراك الأشياء هذا يؤثر في التفكير والفعل. ولنأخذ مثالاً متطرفاً، فإذا لم يدرك المرء إلا أن الإنسان نموذج ناشط لشيء مادي، فلن يكون مهتماً البتة بكرامة الحياة الإنسانية. وهذه هي الحال، التي أعتقد أنها ضرورية- حتى لو لم تكن ممكنة بالمعنى الصارم- لتصوير الجوانب الحقيقية للأشياء والظواهر وفهمها بدقة كما هي عليه. ولفهم الجوانب الحقيقية للأشياء، لاغنى عن كل من التحليل والتركيب. فمن الضروري مراقبة الكلية بعناية كما هو ضروري فحص أجزائها عن كثب. ويضاف إلى ذلك أن من الماهوي إدراك التغيرات الدينامية للأشياء في جريان الزمن بدلاً من ملاحظتها بوصفها كينونات ثابتة ساكنة.

توينبي: لقد أعلنتَ أن هناك شرطين أساسيين لفهم الجوانب الحقيقية للأشياء. فنحن نحتاج إلى أن نستعير رؤية عين الطائر (أو الرؤية العامة) للكل، إلى جانب رؤية عين الدودة (أو الرؤية الدقيقة) للأجزاء. ونحتاج كذلك إلى أن نراقب الأشياء وهي تتحرك في البعد الزمني. وأنا يستحثّني الإصرار على هذين الشرطين لأنني وصلت أيضاً إلى الشعور بأهميتهما نتيجة رد فعلي على الاتجاه الفكري المعاصر في العالم الغربي.

إكيدا: لماذا تشعر بالحاجة إلى كلتا الطريقتين في النظر إلى الأشياء؟

توينبي: برأيي أن الفكر الغربي الحاضر يُفسده الذهاب بالتخصص إلى حدوده القصوى. إن صورة الذهن البشري لفلْذة من الواقع تتشوه عندما تنفصل هذه الفلْذة اعتباطياً من موضعها وتُدرس وكأنها وجود تام في ذاته إن جاز التعبير وليستَ- كما هي في الحقيقة- جزء لا يُجتزأ من شيء أشمل. وأعتقد كذلك أن

التحليل السوسيولوجي الغربي الحاضر يفتقد الاتصال بالواقع نتيجة تحليل الشؤون الإنسانية في عيّنات مقتطعة غير واقعية آنّية منفصلة عن كل من الماضي والمستقبل، وكأن الحياة «طبيعية ساكنة». والحياة متحركة في الواقع، ولا تُمكن رؤيتها كما هي حقاً إلا حين تُرى وهي تجري في تيار الزمن.

إكيدا: فيما يتصل بافتراض الطرق التي يمكن بها أن تُرى الأشياء كما هي، أود أن أسألك حول رأيك في المبدأ الإبتستمولوجي البوذي الذي يدعى نظرية السنتاي Santai.

إن كلمة «سنتاي» مؤلفة من «سَن» San وتعني ثلاثة، و«تاي» tai وتتضمن أنها صافية أو واضحة. ومن ثم كثيراً ما تترجم كلمة سَنّتاي بأنها تعني «الحقائق الثلاث». ووفقاً لهذه النظرية يمكن للمرء أن يفهم حقائق كل الأشياء والظواهر إذا لاحظ طبائعها وجوانبها من ثلاث وجهات نظر هي «كو» Ku و«كه» Ke و«تشو» Chu. ومن هذه الوجهات الثلاث تمثل «كه» أو «كيتاي» Ketai صور الظواهر السطحية للأشياء التي يمكن إدراكها بالحواس الإنسانية. وأجسادنا المادية والكون نفسه في تحول وتغير دائمين. فالجسم، مثلاً، يخضع للاستقلاب ويؤدي وظيفته بصفة دينامية. والجوانب السطحية للأشياء يدركها الذهن البشري بوصفها صوراً. إلا أن الصور نفسها متحولة.

و«كو» أو «كوتاي» Kutai التي تدل على الخصائص المميزة للأشياء والظواهر، من الممكن تعريفها بأنها ليست وجوداً ولا عدماً، لأن فيها الشروط المتأصلة التي تسمح بالتغير إلى أنواع كثيرة من الظواهر. ومن وجهة النظر البوذية فإن الواقع و«كو» غير متطابقين، ولكن «كو» أساسية للإدراك الصحيح لواقع الأشياء.

و«تشو» أو «تشوتاي» Chutai، هي الواقع الجوهري، وتشمل كلاً من كيتاي وكوتاي. وبكلمات أخرى، هي وجود الحياة الجوهرية التي تُجعَل ظاهرة في أشكال وتحدِّد الطبائع والمميزات المتأصلة. و«تشوتاي» ثابتة لا تتغير، ولكنها تكشف نفسها في «كيتاي» و«كوتاي»، فهي لا توجد خارجهما.

و«كو» و«كه» و«تشو» حقيقة واحدة، والأشكال الحقيقية لكل الأشياء هي نتاج الطرق الثلاث التي تتجلى فيها هذه الحقيقة. وتعلّم البوذية أن المرء لو امتحن الأشياء من زاوية النظر هذه، يمكن له أن يدركها، كما هي، من دون أن يخطىء. وأنا أفترض أن هذه النظرية الإبيستمولوجية من الممكن أن تكون طريقة فعالة في أنها تتيح لنا أن نجعل هذا الإدراك الدقيق صائباً.

توينبي: تذكّرني نظرية السنتاي بالتباين الذي رسمه أفلاطون بين الظواهر، التي هي في تغيّر متواصل (كه التي تحدثت عنها)، والأشكال غير المتغيرة، التي هي الواقع الجوهري المنعكس في الظواهر (تشو التي تحدثت عنها). والتحليل البوذي يربط هذين النموذجين القطبيين من الوجود بالاصطلاح المتوسط «كو»، وهي ليست ظاهرية ولا مطلقة ولكنها برغم ذلك تشاطر كلا النموذجين.

إكيدا: إن النظريتين متشابهتان باستثناء ما تذكره عن النموذج الوسيط «كو».

توينبي: على أن فرضية الواقع الجوهري، تشو، التي لا تكشف نفسها إلا من خلال «كو» و«كه» وليس بشكل مستقل، تنسجم، إذا كنت قد فسرّتُها تفسيراً صحيحاً، مع تصور أرسطو أكثر من تصور أفلاطون للعلاقات بين الأشكال الدائمة والظواهر المتحولة. وبرأي أرسطو أن أفلاطون قد بخس قيمة الظواهر. فهي وإن كانت متحولة تعطي للأذهان البشرية اللمحة الوحيدة من الواقع الجوهري التي بوسع ذكائنا المحدود الحصول عليها. واعتقد أرسطو كذلك أن أفلاطون كان مخطئاً في افتراضه أن الأشكال غير المتبدّلة، المنعكسة في الظواهر، توجد على نحو مستقل عن الظواهر.

إن المدرسة اليونانية القديمة في الفلسفة هي إحدى المدارس التي أنا أشد اطلاعاً عليها. وتبدو لي نظرية السنتاي البوذية متفقة إلى حد بعيد مع تعديل أرسطو للأفلاطونية. وأعتقد أن إضافة المصطلح المتوسط «كو» يجعل العلائق بين الخواص والعموم أوضح. وتبدو لي نظرية السنتاي ذات قرابة مع مفهوم الفيلسوف الغربي الحديث هيغل لإنتاج «التركيب» من خلال المواجهة بين الأطروحة

والنقيضة. وعلى أية حال فإن النظرية الهيغلية ثلاثيةَ المصطلح هي كمثيلتها النظرية البوذية دينامية. إنها ترى الواقع وهو يتحرك في البعد الزمني. وخلافاً لهما، فإن نظرية كل من أفلاطون وأرسطو ثنائيةَ المصطلح سكونية، كتحليلات السوسيولوجيين الغربيين اليوم للشؤون الإنسانية في عيّنات مقتطعة آنيّة يُهْمَل فيها البعد الزمني. والنظرية الدينامية التي تأخذ في حسبانها البعد الزمني تبدو لي الأكثر رجحاناً في التوافق مع الواقع.

الأحوال العشر للحياة

إكيدا: تؤكد النظرية البوذية أن الحياة تُظهر عشر أحوال أو عشرة مجالات من الكينونة. وإحدى هذه الأحوال العشر تهيمن على كل حياة متفردة، إنسانية وغير إنسانية، في كل لحظة، والحياة تتحول إلى حال أو أخرى من هذه الأحوال العشر وفقاً للظروف. والتصنيف مختلف تماماً عن المملكتين الحيوانية والنباتية، وهو مختلف عن تصنيف الكائنات القادرة على الحس والعاجزة عنه. إن الأحوال العشر تُصنَّف حسب الانفعالات.

وهذه النظرية من الممكن أن ترتبط في بعض النقاط بمفهوم الجحيم والمَطْهَر والجنة المصوَّر في «الكوميديا الإلهية» لدانتي. ولكن هناك اختلافات. أولاً، إن عدد الأصناف ليس نفسه. ثانياً، خلافاً لمجالات دانتي، التي هي عوالم يُدْخَل فيها بعد الموت، تمثل الأحوال البوذية الأوضاع الفعلية في هذه الحياة. وعلى سبيل المثال، فإنه في وقت الحزن يكون العالم كله مصدراً للألم. وبالمقابل فإن الشخص السعيد يبدو له كل شيء مشرقاً.

ويحسب تناقص الكرب وازدياد السعادة فإن «الأحوال العشر» للحياة هي: جيغوكو Jigoku (الجحيم)، غاكي Gaki (الجشع)، تشيكوشو chikusho (الحيوانية)، شوره Shura (الغضب). نن Nin (الهدوء)، تن Ten (الفرح الجارف)، شومونShomon (التعلم)، إنغاكو Engaku (التنور الجزئي)، بوساتسو Bosatsu (بود هيساتفاBodhisattva)، بوتسو Butsu (البوذوية). وجيغوكو هي

حـال الآلام، وغـاكي هي الحـال التي يكون فـيـهـا المرء تحت سـيطرة الرغـائب؛ وتشيكوشو هي حالة خوف المرء من شخص أو شيء أقـوى منه؛ وشوره هي حالة التنافس أو النزاع الدائم التي يحاول فـيـها المرء أن يبزّ الآخـرين بتكبّر. والأحـوال الثـلاث الأولى تُدعى «الطرق الشـريرة الثـلاث»، وهي مع شـوره تؤلف «الشـرور الأربعة»، وتدل على أوضاع الشقاء المتنوعة.

و«نن» هي الحـالـة الهـادئة التي يلاحظهـا المرء أحيـاناً في المجتـمع الإنسـاني. و«تن» هي حـالـة الفـرح المفـرط في إرضـاء الرغـبـة. وهذا الشـعـور بالسـعـادة، الذي يُحدث إشباع رغبة جسدية أو تحقيق طموح في الشهرة أو انغماس في المتعة، قصير ومؤقت. والأحـوال الست من «جيـغـوكـو» إلى «تن» تسـمى مـجتـمـعـة «الطرق الست». ولأن نشـاطـات الإنسـان الطبـيـعي تظل عـادة ضـمن هذه الطرق، فـالبـوذية تدعو الحياة الإنسانية العادية انتقالاً ضمن «الطرق الست».

توينبي: وهل من الأهداف العـمليـة للتعليم البـوذي إيقـاف الانتـقـال ضـمن «الطرق الست»؟

إكيدا: أجل. إن تجاوز أحوال الحياة الشقية والوصول إلى السـعـادة الدائمة همـا ماهيةالممارسـة البوذية. ولكن بما أن «الطرق الست» متأصلة في الحيـاة، فليس هناك حاجة ولا قصد إلى إزالتها. وبدلاً من ذلك تكافح البـوذية لإيجاد الطريق إلى السعادة الدائمة بإصـلاح الحيـاة الإنسـانيـة. وهذا يتم بمنع «الطرق الست» من الظفر بالسيطرة وبالتركيز على الأهداف الإنسانية العليا.

توينبي: وهذه الممارسة، إذن، قائمة على السلوك في العالم الواقعي.

إكيدا: أجل. فـالمرحلة التـاليـة المهـمـة، بعـد «الطـرق الست»، هي مـرحلة شـومـون. والرمـوز الصـينيـة (الكنجي) التي تمثّل شـومـون (وتعني حـرفـيـاً سـمـاع الأصـوات) تدل على تـعـلّم مـذاهب الفـلاسـفـة لإدراك الحـقـائق. وحـالـة الحـيـاة التي يشعر فيها المرء بالفرح في متابعته حقائق الحياة الخالدة هي شومون.

والرموز الصينية لـ «إنغاكو» تعني أن يكون المرء متنوراً بالظواهر المحيطة. وهذا يشمل حالة الحياة التي يجد فيها المرء السرور في الحصول على نوع من التنوّر بملاحظة الظواهر الكونية والطبيعية. إلا أن أفراح «شومون» و«إنغاكو» متمركزة حول الذات. وبالمقابل فإن بوساتسو هي حالة الإيثار- الفرح بسعادة الآخرين. وبلغة الممارسة، تشبه هذه الحالة المحبة المسيحية أو الحنو البوذي.

وفي النهاية، فإن «بوتسو» أو «البوذوية» هي الحالة التي لا يتم الوصول إليها إلا نتيجة الممارسة في حال البودهيساتفا. والبوذوية تُعَرَّف بأنها السعادة المطلقة التي لا يتيسّر إلا للفرد الذي ينفذ إلى الحقائق الجوهرية الكامنة في الكون والحياة ذات الشمول الكلي (فالحقائق التي يتم الوصول إليها في الشومون والإنغاكو لا تكون إلا جزئية) والذي يحقق الوحدة مع الكون والحياة ذات الشمول الكلي، مدركاً بذلك خلود الحياة. وأعتقد أن البوذوية تشترك في الكثير مع مفهومك حول السعادة بوصفها «الرضا الذي هو كامل ومستمر».

توينبي: لقد قدّمت البوذية تحليلاً سيكولوجياً أدقَّ من أي تحليل قُدِّم إلى الآن في الغرب. ويبدو لي أن الشومون والإنغاكو هما هدفا «البوذية الجنوبية». وهما هدفان كبيران وصعبان، ولكن البوساتسو تتجاوزهما. ولعل هدفي «البوذية الجنوبية» أسمى مايمكن أن تصل إليه الذات الفردية، ولكن الذات الفردية في البوساتسو تفتح قلبها لتمتد روحياً إلى الذات الكونية.

وعندما أبحث في المسيحية عما يكافىء التصورات والمُثُل «البوذية الشمالية» أرى القرابة بين البودهيساتفا، الذي يؤجّل طوعاً خروجه إلى النرفانه، والعضو الثاني في الثالوث المسيحي الأقدس، الذي جَرَّد نفسه مؤقتاً من ألوهيته لكي يفتدي أمثاله البشر (والبودهيساتفات يفتدون الكائنات غير الإنسانية القادرة على الحس أيضاً). والمسيح، كالبودهيساتفا، يجسّد المتألمين (حسب القصة المسيحية) بتعريض نفسه لإيلام الحياة، وباعثه الملزِم هو باعث البودهيساتفا نفسه: الحنوّ.

إكيدا: إنهما حالتان متشابهتان وتشتركان في الكثير من الأمور.

تويني: إن حالة البودهيساتفا في الوجود كتجسيد الله في الميثولوجيا المسيحية هي بالتحديد حالة مؤقتة؛ ولذلك لايمكن أن تكون كاملة أو دائمة. والرضا الكامل والدائم الذي عاشه الرب المسيحي، كما يتمثل في المسيح، يأتي كما أفترض، من قيامه وقتياً بالتضحية الذاتية الحانية والإيثارية في تجريد نفسه من الألوهية ومن معاناته أشد العذاب الروحي والجسدي الممكن بالنسبة إلى كائن بشري. فهل الرضا الكامل والدائم الذي يتم الوصول إليه في حالة البوتسو استعادي كذلك؟ وهل حالة البوتسو في البودهيساتفا تشبه حالة المسيح بعد الصعود.

إكيدا: إنني أعدّ المسيح، في دوره مخلّصاً، تجلياً لحالة البودهيساتفا. والهدف في كلا المثلين إيثاري. وهذه الإيثارية هي في «البوذية الجنوبية» محصورة بحالة ما بعد التنور عندما ينطفىء الجسد والفكر. وهي لذلك غير مرتبطة بعمليات النشاط العملي.

لقد سألتَ أتشبه حالة البودهيساتفا الذي قام برحيله إلى النرفانه حالة المسيح بعد صعوده. إن البوذية، في اتخاذها «القانون البوذي» أساساً لها، تختلف عن المسيحية، التي تعتمد على شخصية أو، على أية حال، على كائن إلهي. فالمسيحية بمقدار ما تتخذ الألوهية المتجسّدة في المسيح أساساً لها لابد أن تبحث عن الواقع الجوهري في سماء بعيدة عن الحياة الإنسانية والمجتمع والدنيا. والقانون البوذي، خلافاً لها، يتضمن الحياة الإنسانية والمجتمع والدنيا وهو قائم على أساس ذلك. ومن ثم ليست حالة البوذا بعيدة عن هذا العالم بل تكمن دائماً في الحياة الإنسانية الفردية والحياة الكونية.

تويني: أعتقد أنني أفهم ما تعنيه البوتسو لبوذيٍّ جنوبي. وإذا كنت مصيباً فالبوذية في أوائل عهدها، قبل أن تتبنى الأَيْقَنَة الإغريقية، كانت تمثّل البوذا في النرفانه بالفراغ لا بصورة إنسانية الشكل (أنثرو بومورفية) تلهمها الصورة الإغريقية للرب أبولو. والفراغ يرمز إلى انطفاء النرفانه.

إكيدا: تكافح «البوذية الجنوبية» لدمج الذات الفردية بالذات الكونية من خلال نبذ الذات الفردية والقضاء عليها. وهذا بالتأكيد أسمى ما يمكن الوصول إليه ضمن حدود الذات الفردية. إلا أن هذ الإنجاز لا قيمة له بالنسبة إلى الآخرين وهو من ثم يسير في عكس رغبة البوذا في جلب الخلاص إلى الإنسانية.

و«البوذية الشمالية»، خلافاً لها، تعلّم أن الذات الفردية يجب ألا يُقضى عليها بل يجب أن تمتد من خلال الأعمال الإيثارية. والذات الفردية حين تصبح واحدة مع «القانون»، الذي هو الطبيعة الأساسية للذات الكونية، تتمكن من التغلب على الرغبة والغضب وغريزة حفظ الذات. وباختصار، إن التعليم «البوذي الشمالي» هو أن الذات الفردية يجب تأكيدها وتوسيعها باتجاه الذات الكونية.

توينبي: وما هو التعليم «البوذي الشمالي» حيال البوتسو؟ إنني أستدل، مما تقول، أن البوتسو تعني للبوذيين الشماليين اكتمال الذات الفردية وامتدادها إلى الذات الكونية. ولكن أليس هذا الهدف قد تم بلوغه في البودهيساتفا؟ وهل مرحلة البوتسو اللاحقة هي الشكل الأسمى والهادىء من الرضا؟

إكيدا: إن البودهيساتفا هي حالة في التقدم إلى حالة البوذا. وفي التعاليم البوذية الشمالية تفسّر «اللوتس سوتره» Lotus Sutra هدف البوذا بأنه الرغبة في إيصال الناس كلهم إلى النوع نفسه من التنور الذي اختبره. وهو يشير كذلك إلى السلوك العملي للبودهيساتفات بوصفه العملية التي بها يتم الوصول إلى التنور. وكان الكاهن الصيني «تشيهي» Chih-i قد حلل عالم البودهيساتفا وقسمه إلى اثنتين وخمسين مرحلة، والمرحلة الثانية والخمسون منها هي تنور البوذا. فإذا كان البودهيساتفا كائناً قد دمج الآن الذات الفردية بالذات الكونية- وبكلمات أخرى، إنساناً قد أصبح الآن بوذا a Buddha - فلن تظل ثمة عملية لتأسيس الذات الكونية للكائنات البشرية، التي هي تحت عبودية الذات الفردية. وباختصار، ستكون كل السبل مسدودة أمام البشرية.

أما لماذا من الممكن أن ندعو حالة البوذا الرضا الكامل والخالد، فلعلي من أجل ذلك أقدم التعليل التالي. إن «القانون» يوجد بوصفه حقيقة وراء الكون،

وهذا «القانون» يشمل الكون- وكما بوسعك أن ترى، فإن هذا يرتبط بفكرتك حول الواقع الروحي وراء الكون. فالشخصية التي تنوّرت بذلك «القانون» وأصبحت الذاتَ الكونية من خلال الاندماج بـ«القانون» هي بوذا a Buddha. وليس هناك مميِّزات ثابتة أو جزئية تُستخدم لتحديد الحياة في حالة البوذا. والسبيل الوحيد إلى التعبير عنها بالكلمات هو القول إنها شاملة كلياً على المستوى الأفقي (بالحديث المجازي) ولذلك كاملة. وهي على المستوى الزماني، أو العمودي (مجازياً كذلك) خالدة. ومن ثم لايمكن أن توصف إلا بأنها حالة الرضا الكامل والمتواصل. إن حالة البوذا هي الحالة الداخلية لإدراك الطبيعة الحقيقية للحياة. وتجلياتها السطحية تظهر في أحوال الحياة التسع الأخرى: البودهيساتفا، التن، النن، وهلم جرا. وتعاليم «البوذية الجنوبية» تنتهي بانطفاء الذات الفردية. ومذهب «البوذية الشمالية» يعلّم توسيع الذات الفردية وتوظيفها بتأسيس الذات الكونية.

والفكر «البوذي الشمالي» يعلّم أن الحياة كلها تشتمل بطبيعتها على أحوال الحياة العشر. ومن ثم فالحياة كلها، بما فيها الحياة الإنسانية ولامراء، تخفي في داخلها قوة الحياة الكونية ذات القيمة العليا. وهذا يعني أن الحياة كلها تستحق الاحترام. وكل البشر، بممارستهم «القانون البوذي»، يستطيعون أن يُظهروا حياة حالة البوذا. ، وهذه الفكرة هي أساس لمفهوم نوع من الثورة الإنسانية ألحّ أن البشرية قاطبة بحاجة إليه. وأعتقد إلى ذلك أنه شبيه بما تعنيه بالسيطرة على النفس.

الحياة بوصفها واقعاً وجرياناً وكينونة

إكيدا: إن كل أنواع الحياة، في حين أنها تحتفظ بالخصائص الفردية، تتغير من لحظة إلى لحظة في علاقتها بالعالم الخارجي. وقد قدمتُ منذ قليل النظرية التي تقسّم الحياة كلها وفقاً للبوذية إلى عشر أحوال تعتمد على الشروط الانفعالية الذاتية. والبوذية بالإضافة إلى هذه المقاربة لتحليل الحياة تفسّر العلاقات بالعالم الخارجي، والتغيرات (أو الخصائص) المادية، وحركة كل لحظة في الحياة. والتفسيرات مأخوذة من مواقع ممتازة كثيرة، وتنظر إلى الحياة بلغة القانون الذي يُدعى «جو- نيوزه» Ju-nyoze أو «عوامل الحياة العشرة».

وفي الفصل الثاني من «اللوتس سوتره» توصف «الجو- نيوزه» بأنها تتألف من هذه العناصر: «نيوزه- سو» Nyoze-so (المظهر)، و«نيوزه- شو» Nyoze-sho (الطبيعة)، و«نيوزه- تاي» Nyoze-tai (الكينونة)، و«نيوزه- ريكي» Nyoze-riki (القوة)، و«نيوزه- سا» Nyoze-sa (التأثير)، و«نيوزه- إن» Nyoze-in (العلة)، و«نيوزه- أن» Nyoze-en (العلاقة)، و«نيوزه- كا» Nyoze-ka (المعلول)، و«نيوزه- هو» Nyoze-ho (الجزاء)، و«نيوزه- هونماتسو- كوكيوتو» Nyoze-honmatsu- kukyoto (الاتساق من بداية كل الظواهر إلى نهايتها).

وفي هذه الفقرة تشمل الـ«نيوزه- سو» («نيوزه» تعني الحقيقي أو الواقعي و«سو» تعني المظهر) الوجه الخارجي للحياة أو مظهرها. (وهي تماثل «كيتاي» في نظرية«السنتاي»). و«نيوزه- شو» تعني الطبيعة الملازمة أصلاً للحياة وللبشر، وتشير إلى الطبيعة والذهن والحكمة والروح. (وتماثل كوتاي). وتدل «نيوزه- تاي» على الكينونة المتكاملة للحياة التي تتضمن كلاً من «نيوزه- سو» (الجسم المادي) و«نيوزه- شو» (الذهن أو الروح). (وتماثل تشوتاي). وهذه الأمور الثلاثة تؤلف واقع الحياة. والبوذية تعلّم أن الحياة يجب أن تلاحَظ من ثلاث وجهات نظر: المظهر والطبيعة والكينونة. و«نيوزه- سو» و«نيوزه-شو» و«نيوزه- تاي» هي الطبيعة الحقيقية لقوة الحياة.

توينبي: هذا يعني أن المصطلحات الثلاثة الأولى من «جو- نيوزه» تماثل الكوتاي والكيتاي والتشوتاي في نظرية السنتاي التي ناقشناها آنفاً، وأنها تفسّر الشكل الحقيقي لقوة الحياة بوصفه وحدة.

إكيدا: أجل، هذا صحيح. فهذه العوامل المترابطة الثلاثة تؤلف وجوداً واحداً، يوجّه الأعمال فيها قانون يناسب العوامل السبعة الأخرى من «جو- نيوزه».

و«نيوزه- ريكي» تعني نمو القوة المتأصّلة في الحياة وإظهارها - قوة تنشيط الحياة نفسها. وهذه القوة تنشأ من أعماق الحياة وتؤثر في العالم الخارجي. والتأثير يسمى «نيوزه- سا». والبوذية تميّز قانون «علة ومعلول» فاعل في أعماق الحياة

ويختلف عن القوانين الشبيهة به في الفيزياء والكيمياء في أنه لايمكن فهمه بلغة الزمان والمكان. إنه يوجد في الواقع الجوهري للحياة ويندرج في صنف «كو». وهو يتجاوز الحتمية المرتبطة بالزمان والمكان. وبالمعنى الواسع فإن القانون السببي البوذي يشمل فكرة العلة والمعلول الكامنة في مفهومك لـ «الحساب المصرفي الأخلاقي الكارْمي».

توينبي: أعتقد أن قانون الحياة هو «الكارمة». فالأعمال تُحدِث نتائج، وهذه النتائج لا مفر منها. إلا أنها غير مستعصية على التغيير؛ فمن الممكن أن تتغير نحو الأفضل أو الأسوأ بالعمل الإضافي. وكل كائن حي يرفع «الحساب الكارمي»؛ وإذا كنت قد فهمت تعاليم مدرسة «اللوتس» في «البوذية الشمالية» فهماً صحيحاً، فإن «الحساب الكارمي» لا يُقْفَل البتة لأن سلسلة الولادات الجديدة لانهاية لها.

وأنا ألحظ، في هذا المجال، أن العلاقات لا تُعَدّ سببية بالمعنى الذي يكون فيه مفهوم العلة والمعلول قابلاً للتطبيق على العلاقات المادية.

إكيدا: بالمعنى المجازي نقول إن قانون العلة والمعلول العميق في داخل الحياة نفسها يبرز في عالم الظواهر بالعمل في الجانبين المادي والروحي من خلال النشاط الحياتي. وبلغة مفهومات الزمان والمكان، فإن هذا التجلي لقانون العلة والمعلول يمكن أن يقارَن بما تُطْلِق عليه مصطلح «القانون الإحصائي للسببية». والملاحظات طويلةُ الأمد تجعل من الممكن فهم ظواهر الحياة بلغة القوانين الإحصائية للعلة والمعلول التي تصاحبها الشكوك على نحو محتوم. ومدى الشك يكون أكبر بما لا يُقاس عندما يتعامل المرء مع الحياة الإنسانية منه عندما يكون مهتماً بالكائنات غير الحية أو الأشكال الأخرى من الحياة. ومع ذلك، فالحياة بمحافظتها على اتجاهات تطورها، تنبثق بالتدريج في أشكال ظاهراتية واضحة.

ولكن لابد لي من القول هنا إنني وإن كنت قد استخدمت المصطلحات العلمية بالمعنى المجازي، فإن القانون البوذي للعلة والمعلول الذي يحكم أعمق أعماق الحياة ليس مكانياً أو زمانياً البتة.

إن «العلة» في المصطلحات البوذية تُدعى «نيوزه- إن»؛ وهي يحركها مثير من العالم الخارجي يُدعى «نيوزه- أن». وبرغم أن العلة (نيوزه- إن) قد تكون كامنة في الحياة نفسها فهي تقتضى العلاقة أو المثير (نيوزه- أن) لتنشيطها. ولكن ما إن ينشّط المثير العلة حتى يحدث المعلول (نيوزه- كا)؛ والمعلول متأصّل في الحياة نفسها. و«نيوزه- هو» هي جزاء السببية المتجلي على مستوى النشاط في الحياة الفعلية. والسبيل الوحيد إلى إلقاء نظرة على قانون السببية البوذي من ناحية الظواهر المرتبطة بالزمكان هو امتحان هذه الجزاءات بالتفصيل. والجانب الأخير من «جو- نيوزه»، وهو المصطلح الطويل إلى حد ما «نيوزه- هوغماتسو- كوكيوتو» يدل على تكامل الحياة وانسجامها وهو مجموع العوامل التسعة الأخرى زائداً نفسه.

وبإيجاز، إن واقع الحياة إذن تعبّر عنه العناصر الثلاثة الأولى من «جو-نيوزه»: المظهر والطبيعة والكينونة. والجريان النشيط للحياة متمثل بالقوة والتأثير والعلة والعلاقة والمعلول والجزاء. وكل هذه العوامل تتكامل وتندمج في وجود حياتي متحد واحد بوساطة المبدأ الذي يُدعى «هو غماتسو- كوكيوتو».

توينبي: إن التحليل البوذي لديناميات الحياة، كما تفسّرها، هو أكثر تفصيلاً ودقة من أي تحليل غربي حديث لديّ معرفة به.

وإذا كنت قد فسّرت تحليلك على الوجه الصحيح فإن مفهوم «جو- نيوزه» لا يختلف عن مفهومي الشخصي لـ «التحدي والاستجابة»، خلافاً للعلة والمعلول المحدَّدين اللذين لا يتغيران، بسبب طبيعة العلاقات في مجال الواقع الذي تكون فيه أطراف العلاقات هي الكائنات الحية لا الأشياء غير الحية.

إكيدا: إذا كان «التحدي والاستجابة» لديك ظاهرة تحدث في المجال الأوسع للحياة فمن الممكن أن تكون طريقة أخرى للتعبير عما يُدعى قانون العلة والمعلول في الاصطلاحيات البوذية.

ويمكن لنا أن نقول إنه إذا كان ثمة تحدٍّ فلابد من وجود استجابة. ولعل الناس مدركون أن الاسترداد سيعقب العمل المضاد للقوانين والأنظمة الوطنية لأنهم يعون بصورة غامضة وجود القانون الأكبر لقوة الحياة. وإذا كان المرء قادراً أن يفهم طبيعة قانون القوة الحياتية استطاع أن يقرر بوضوح كيف ينبغي أن يعيش ويعمل.

١١-الأدوار التي يؤديها الدين

الدين بوصفه مصدر الحيوية

إكيدا: يعلّم التاريخ العالمي أن الحضارة، كالكائنات الحية، تمر بدورات متكررة من النشوء والنمو والأفول. وقد أظهرت مصر عدة حضارات وثقافات خلال تاريخها القديم والحديث: عصر الفراعنة، حيث بُنيت الأهرامات؛ وعصر الحكم الروماني، حيث نشأت الكنيسة المسيحية القديمة القائلة بالطبيعة الواحدة للمسيح؛ والعصر الإسلامي؛ والجمهورية الحديثة. وفي مراحل متعددة من الزمان، تُنجِزُ الخصيصة الحضارية لشعب من الشعوب مراحل متعددة من النمو، ولكن في مجرى الزمن العام، تُظهر كل حضارة عملية النشوء والنمو والأفول.

وبهذا الصدد يخطر في الذهن سؤالان. أولاً، ما هي الحيوية التي تسبّب الحضارة؟ ثانياً، ما مصدر هذه الحيوية في الشعوب التي تنتج هذه الحضارات؟ والجواب عن السؤال الأول هو المجتمع، والعيش الجماعي، ووقت الفراغ. وهذه الأمور الثلاثة وثيقة الاتصال بازدياد الإنتاج، الذي بخلقه فائضاً في السلع يشجع على ولادة الفنانين والمهندسين المعماريين والشعراء واللاهوتيين والإداريين وتطورهم. والجماعات المنظمة هي المصدر الذي يلبي الحاجة إلى تركيز القدرة البشرية المطلوبة لإنجاز أنواع المشاريع التي تُفضي إلى الآثار التاريخية الباقية. والوقت الخالي يساعد الناس على الإبداع.

توينبي: كان الشرط الذي يتيح قيام الحضارة هو الفائض في الطعام والسلع المادية الأخرى التي تتعدى ضروريات الحياة المادية المجردة. وإنتاج هذا الفائض جعل في الممكن خلق أعمال غير اقتصادية– ركامات التراب فوق القبور في المنطقة الخلفية من «ساكاي» Sakai في اليابان، والأهرامات المصرية والمكسيكية، ومعابد

المايا والخمير Khmer . والفائض جعل من الممكن كذلك شنّ الحروب والمحافظة على الأقلية التي كانت معفاة من تمضية الوقت في إنتاج ضروريات الحياة ولذلك تُمضيه جزئياً في العبث والترف، ولكنها تمضيه جزئياً كذلك في المناسك الدينية واللاهوت والإدارة وفن العمارة والفن البصري والأدب والفلسفة والعلم .

وكانت كل حضارة مدينة في نشوئها ونموها والمحافظة عليها للعمل الإبداعي لقلة من الأقلية ذات الامتياز . وأتاح تعاون الجماهير لهذا العمل أن يثمر . وكان الإيمان الديني المشترك هو الرابطة الروحية التي جعلت هذا التعاون ممكناً ، على الرغم من التفاوت الجائر في توزيع نتاج الجهود المشتركة لكل طبقات الجماعة وبرغم سوء استخدام الجزء الأكبر من فائض الإنتاج لشنّ الحروب وتوفير وسائل الترف للأقلية ذات الامتياز التي لم تقدم للمجتمع مقابل ذلك أية خدمة مكافئة في أغلب الأحوال .

إكيدا: أنا لا أرى أن فائض الإنتاج هو وحده الذي أحدث الحضارات . ومن الواضح أن جانباً من النشاط الإنتاجي قائم على غاية هي خلق وفرة من أفضل سلع الحياة اليومية، ولكن هذا لايفسر الهدف الذي يحرض الإنسان على محاولة وضع الفائض من وقته وطاقته موضع الاستخدام ذي المعنى .

وأعتقد أن الدين يشكل الأساس لذلك الهدف . ومع أن الفائض في القدرة الإنتاجية والتنظيمات الاجتماعية والجشع البشري قد تكون العناصر التي منها تُبنى الحضارات فهي لا تشكل الروح التي يجب أن تسري في الحضارة لتحييها . وأنا مقتنع أنه، لكي يتم ذلك، ينبغي للناس الذين يُبدعون الحضارة أن يدركوا غاية أعمالهم . فجهود بناة الحضارة وخطط المصممين يجب أن تبدأ من هذا الإدراك . والشيئان اللذان يعطيان الناس القدرة على فهم معنى هدفهم والاتجاه الذي يجب أن يسيروا فيه هما الفلسفة والدين .

إن الأهرامات تخبرنا بما هو أكثر من مجرد أن مصر في عصرها امتلكت فائض الطاقة البشرية، والتنظيمات الاجتماعية والاقتصادية، والتكنولوجيا

الهندسية الكافية للقيام ببنائها. إنها تكشف قوة الرؤية المصرية للحياة والموت التي أوجبت تشييد النصب المأتمية الهائلة. وبكلمات أخرى، كانت هذه الفكرة الدينية هي التي قوّت رغبة المصريين في إنفاق طاقة العمل الضخمة في هذه المشروعات. وقد ألهم التوهج الديني بناء غيرها من نماذج العمارة الهائلة في العالم. ومنها معابد شعوب «المايا» Maya و«الأزتيك» Aztec و«الإنكا» Inca.

توينبي: أعتقد أن أسلوب الحضارة إنما هو التعبير عن ديانتها. وأوافق كل الموافقة على أن الدين كان مصدر الحيوية التي أدت إلى وجود الحضارات وحافظت على وجودها- خلال أكثر من ثلاثة آلاف سنة في حالتي مصر الفرعونية والصين منذ قيام الـ «شانغ» Shang حتى سقوط الـ «تشينغ» Ch'ing سنة ١٩١٢.

وقد نشأت أقدم الحضارات على الأراضي ذات الإمكانية الخصبة في مصر والعراق الجنوبية الشرقية. ولكن هذه الأراضي كان لابد من جعلها إنتاجية بتصريف المياه والسقاية على نطاق واسع. وكان تحويل البيئة الطبيعية الوعرة إلى بيئة اصطناعية واعدة يجب أن يحققه الجهد المنظم لجماهير الشعب العاملة من أجل عائدات بعيدة. وهذا يتضمن بروز القيادة والاستعداد واسع الانتشار لاتّباع توجيهات القائد. ولا محالة أن الحيوية الاجتماعية والتوافقية اللتين جعلتا هذا التعاون ممكناً قد نشأتا من الإيمان الديني الذي يشترك فيه المقودون مع القواد. ولابد أن هذا الإيمان كان القوة الروحية التي جعلت بالإمكان إنجاز الأعمال الاقتصادية الأساسية العامة التي أنتجت الفائض الاقتصادي.

وكانت الآفتان الاجتماعيتان الموجودتان منذ البداية في الحضارات هما الحرب والظلم الاجتماعي. وكان الدين هو القوة الروحية التي جعلت كل مجتمع متحضّر يتماسك زمناً على رغم هذين المرضين المهلكين اللذين سبّبا استنزاف حيويته.

وأنا أعني بالدين الموقف من الحياة الذي يمكّن الناس من التغلّب على الصعاب في أنهم بشر بإعطائهم أجوبة تبعث على الرضا الروحي عن الأسئلة

الأساسية المتعلقة بسر الكون ودور الإنسان فيه وبإعطائهم قواعد سلوك عملية للعيش في الكون. وفي كل مرة فَقَدَ الناس إيمانهم بدينهم، خضعت حضارتهم للتفكك الاجتماعي الداخلي والهجوم العسكري الأجنبي. والحضارة التي سقطت نتيجة فقدان الدين قد استُبدلت بها بعدئذ حضارة جديدة ألهمها دين مختلف.

والأمثلة على هذه الظاهرة التاريخية هي سقوط الحضارة الصينية الكونفوشيوسية منذ حرب الأفيون ونشوء الحضارة الصينية الجديدة التي حلت فيها الشيوعية محل الكونفوشيوسية؛ وسقوط حضارة مصر الفرعونية والحضارة اليونانية- الرومانية وحلول حضارات محلها أوحت بها المسيحية والإسلام. أما التخلي عن المراكز الخاصة بشعائر «المايا» في غواتيمالا الجنوبية فهو لغز لا يفسَّر. وليس لدينا دليل من الوثائق عليه. ولكن التخمين الأكثر إقناعاً هو أن الفلاحين قد سحبوا دعمهم الاقتصادي للكهنة في آخر الأمر لأنهم فقدوا ثقتهم بقدرة الكهنة على جعل الحياة ممكنة الاحتمال.

إكيدا: ماتزال هناك نقطة أخرى للنقاش فيما يتعلق بالحيوية التي تمكّن الناس من أن يُبدعوا حضارة. فقد أنتج بعض الشعوب حضارات سرعان ما أفلت وزالت؛ وتشرّب وتمثّل غيرُها العناصر الثقافية من حضارات أخرى لمجاراة الزمن ومنح ثقافاتها حياة جديدة. والأمثلة الجيدة على الفئة الأولى هي شعوب «الإنكا» و«الأزتيك» و«المايا» في أمريكا؛ والخمير Khmers، الذين وصلت ثقافتهم إلى أوْجها في «أنكور وات» Ankgor Wat، والأندونيسون الذين أبدعوا أعجوبتهم المعمارية في «بورويدُور» Borobudur. والمصريون واليابانيون هم ممن ينتمون إلى الفئة الثانية. ومع أن الأوربيين لم تكن لهم هذه التجربة في الماضي، فقد تكون أحدَ الاختبارات التي يجب أن يجتازوها في العصر الحاضر من تاريخهم.

توينبي: أوافق أن ثمة قيمة عالية وميزة كبيرة في الامتصاص الناجح لعناصر من الحضارات الأجنبية. وقد واجهت اليابان هذا التحدي بنجاح مرتين في تاريخها. ففي القرن السادس والسابع للميلاد تمثّلت الترجمة الصينية للبوذية

الهندية ومعها الحضارة الصينية نفسها. وفي مائة السنة الأخيرة استوعبت اليابان الحضارة الغربية الحديثة. وتمثّلت شعوب آسيا الشرقية القارية وإندونيسيا الهندوسية والبوذية. وتمثَّل الڤييتناميون الحضارة الصينية، وتمثّل الإندونيسيون الحضارة الإسلامية بعد أن تمثلوا الهندوسية والبوذية. والحضارات في الأمريكيتين قبل اكتشاف كولومبوس والحضارات الأفريقية جنوبي الصحراء قبل التأثير العربي والأوربي في المنطقة قد زالت حقاً. فبعد أن عزلتها الحواجز الجغرافية انقضّ عليها على حين غرة غزاة مزوَّدون بأسلحة متفوقة لا تقاوَم. ولكن هذه أحوال استثنائية.

إكيدا: إن شعوب إندونيسيا حالما تبنّت الهندوسية والبوذية كانت قادرة على إبداع حضارة عظيمة تمثلها الخرائب الرائعة في «بورويُدور». وبعد ذلك، تبنّت الشعوب نفسها الإسلام، ولكنه لم يُتَح لها أن تنتج أي شيء يمكن أن يقارَن بإنجازاتها الماضية. وأنا لا أدري ما جرى للخمير، مع أنهم ربما هم موجودون اليوم بين شعوب الهند الصينية. على أية حال، فكل ما لديهم لتمكينهم من بناء هياكل عظيمة كتلك الموجودة في «أنكور وات» قد ضاع منذ زمن طويل.

وفي النصف الثاني من القرن العشرين بدأت التقاليد القديمة لهذه الشعوب تعود إلى الحياة، والفضل في ذلك لنمو الوعي للسيادة الوطنية والعرقية، واشتداد المجابهات بين الأمم المتقدمة، ونهاية الاستعمار. ولكن الإحياء الحالي لبعض الأعراف القديمة في تلك الثقافات التي طال قمعها لا يدل على يقظة ثقافية حقيقية جديدة. وفي الكثير من الأمثلة لا تكون هذه الإحياءات أكثر من تجليات لسياسات الحماية من الأمم المتقدمة، أو نتائج للاهتمام المتنامي بالأنثروبولوجيا الثقافية، أو مجرد معارض للسياح. والازدهار الإبداعي الحقيقي، الذي يتدفق صُعُداً من قلب الشعب، من شأنه أن يكون قوة كافية لإلحاق الهزيمة بالقامعين وللتخلص من الظروف المرهقة.

توينبي: كما قلتَ من قبل، إن الشعوب الغربية، التي كانت في القرون الخمسة السالفة تتولى الهجوم على بقية الجنس البشري، قد زُجّت الآن في الموقع

الدفاعي وسيكون عليها أن تواجه التحدي الذي واجهته اليابان مرتين. وكانت لليونان والرومان التجربة نفسها. فهجومهم العسكري والسياسي على جيرانهم الشرقيين قد أثار في آخر الأمر هجوماً دينياً مضاداً. وفي حوض البحر الأبيض المتوسط تم اهتداؤهم في آخر الأمر إلى المسيحية. والفاتحون اليونان لما هو الآن «آسيا الوسطى السوڤييتية» والباكستان الغربية قد اهتدوا إلى البوذية. وهذا الحدث في التاريخ اليوناني - الروماني، الذي نعلم فيه كيف انتهت القصة يعطينا تلميحاً من التلميحات إلى الإمكانات المدّخرة الآن للغرب الحديث.

إكيدا: ربما كان لابد للثقافة الغربية من أن تواجه الأفول. وإذا كان الأمر كذلك، وَجَب علينا أن نعلم المزيد عن الطريقة التي تنمو بها الحضارات الحديثة وتزدهر. وقد اتفقنا أن الدين يُسبّب القدرة التي تمكّن الشعوب من إبداع الحضارات. فما هو سبب الضعف الذين يمنع الشعوب الأخرى من القيام بإحياءات ثقافية حالما وقعت حضاراتها في أيام مشؤومة؟

توينبي: أنا أرى، كما أشرتُ منذ قليل، أن نجاح الثقافة أو إخفاقها عميق الارتباط بديانة الشعب. وهذا يعني أن الحضارة تقررها نوعية الدين الذي تتأسس عليه.

الأديان الغربية الثلاثة

إكيدا: إذا كان الدين يُفَسَّر بالمعنى التقليدي، بدا أن المدنيّة الغربية الحديثة قد نشأت نتيجة الرفض الشديد للدين. ولكن على ضوء نظرة أخرى، فإن للعالم الحديث أنواعاً أخرى من الأديان المؤسَّسة على المطامح في الغنى المادي والإيمان بالتقدم العلمي.

توينبي: أتفق بكل تأكيد مع الرأي القائل بأن الغرب الحديث لم يفقد ديانته، بل حولّها. وأنا أعتقد أن البشر لا يستطيعون أن يعيشوا من دون دين أو فلسفة. وليس هناك فارق واضح بين هذين الشكلين من الأيديولوجيا.

إكيدا: يمكن النظر إلى الدين بالمعنى التقليدي أو بمعنى الأيديولوجيا الهادية لأعمال الحياة الإنسانية. وبالمعنى التقليدي، يمارَس الدين اليوم على نطاق واسع في شكل الشعائر والمناسك. وبالمعنى الثاني، يؤدي الطموح في الغنى والإيمان بالتقدم العلمي الوظيفة الدينية. وهذه النقطة ماهوية سواء لفهم معنى التمدن العلمي التكنولوجي، كما ظهر في الحاضر، أم لمحاولات التنبؤ بالسبل التي ستتغير بها المدنيّة في المستقبل. وبكلمات أخرى، سيساعدنا فهم طبيعة الدين الحديث على تقدير كيف ستتبدّل حضارتنا حين لا محالة من التخلي المحتوم عنها، كما تحولت مصر الفرعونية إلى المسيحية ومن ثم إلى الإسلام وكما تبدّلت أوربا في زمن الإصلاح.

توينبي: بما أن الحضارة الغربية في شكلها الحديث قد انتشرت- بالقوة جزئياً وبالاختيار جزئياً- في كل أرجاء الدنيا، فمن المهم تحديد ديانة الغرب أو دياناته وتقويمها. وإذا كان صحيحاً، كما أعتقد، أن ديانة الحضارة هي مصدر حيويتها وأن فقدان الإيمان بهذا الدين يفضي بالحضارة إلى السقوط والاستبدال، فإن التاريخ الديني للشعوب الغربية الحديثة هو المفتاح لفهم الوضع الحاضر والإمكانيات المقبلة للبشرية جمعاء، ذلك أن العالم الآن قد أصبح كله متغرّباً بدرجة ما.

إن الحضارة الغربية قد خلَفت الحضارة اليونانية- الرومانية السالفة حين تعرّضت ديانات العالم اليوناني- الروماني وفلسفاته لاضطهاد المسيحية. واستمرت المسيحية في كونها ديانة الغرب الرئيسة- وبالفعل الديانة الحصرية- حتى مفترق الطرق في القرن السابع عشر للميلاد. وقبل انتهاء القرن السابع عشر، بدأت المسيحية تفقد ما حافظت عليه طويلاً من سيطرتها على الإنتلجنتسيا الغربية. وفي غضون القرون الثلاثة التالية، امتد تراجع المسيحية باطّراد وعلى نطاق واسع إلى كل فئات المجتمع الغربي. وفي الوقت نفسه، فإن الانتشار المتعاصر للعادات والأفكار والمثل الغربية الحديثة- أو فقدان المُثل- بين الأكثرية غير الغربية من الجنس

البشري قد فكّك سيطرة الديانات والفلسفات السلفية على الشعوب غير الغربية- الشكل الأرثوذكسي للمسيحية في روسيا، والإسلام في تركيا، والكونفوشيوسية في الصين.

ووفقاً لتفسيري للتاريخ الغربي، كانت الثورة الدينية الغربية في القرن السابع عشر وإلى حد بعيد أكبر وأهم انقطاع للاتصالية في التاريخ الغربي منذ تحول الإمبراطورية الرومانية إلى المسيحية في القرن الرابع. إن قطيعة القرن السابع عشر، كما أراها، حادثة تاريخية أهم بكثير من انشطار الكنيسة المسيحية الغربية السالف إلى معسكر كاثوليكي ومعسكر بروتستانتي ومما حدث في الغرب سابقاً من انبعاث سطحي نوعاً ما للحضارة اليونانية- الرومانية ما قبل المسيحية.

إكيدا: من المؤكد أن القرن السابع عشر قد شهد تغيرات ثورية كثيرة هزت أسس الكنيسة المسيحية فيما يتعلق بحقول التعلم المتعددة. وفي النصف الأول من القرن، ومع ختام حرب السنوات الثلاثين، وهي آخر سلسلة من المنازعات الدينية المأساوية وأكبرها، كانت الفكرة التي ارتفعت هي أن السلطة السياسية يجب ألا تُستخدم في الخلافات التي ترتبط بمسائل الدين. وقُدِّمت نظريات غاليليو وكوبرنيكوس إلى محكمة التفتيش في زهاء ذلك الزمان. ووضع ديكارت أسس العقلانية الحديثة. ويعادل ذلك في الأهمية أن حياة نيوتن الفعالة تصادف في فترة النصف الثاني من القرن السابع عشر والنصف الأول من القرن الثامن عشر.

وإذا نظرنا إلى القرن السابع عشر على ضوء التطورات الأيديولوجية التي جرت في ذلك الزمان، وجدناه أكبر أهمية بكثير من النهضة الأوربية وحركة الإصلاح الديني، اللتين لم تستطيعا أن تهزا الأسس التي قامت عليها الديانة المسيحية، لأنهما وقعتا ضمن حدود الكنيسة. أما التطورات في القرن السابع عشر، فقد أثارت الأزمات الثورية في العلاقات بين السياسة والديانة المسيحية، وبين العلم وحقول التعلّم الأخرى من جهة واللاهوت المسيحي من جهة أخرى.

توينبي: لقد فُسِّر التغير الديني في القرن السابع عشر تفسيراً خاطئاً بأنه مجرد حادثة سلبية، أي تراجع المسيحية. فلم يدركوا أن الطبيعة البشرية تمقت الفراغ الديني مقتاً شديداً، ومن ثم فالمجتمع يتجه حين تتراجع ديانته السلفية إلى الاستبدال بها، عاجلاً أم آجلاً، ديانة أو ديانات أخرى.

وكما أرى، فإن الفراغ الذي أوجده تراجع المسيحية في القرن السابع عشر قد ملأه نشوء ثلاثة أديان أخرى هي: الإيمان بحتمية التقدم من خلال تطبيق العلم نظامياً على التكنولوجيا، والقومية، والشيوعية.

وإنه ليصعب على أذهان الغربيين أن يفهموا تعايش أكثر من دين واحد في مجتمع واحد لأن ديانة الغرب السلفية، وهي المسيحية، كانت هي الأكثر تعصباً بين الأديان الإبراهيمية الثلاثة ذات العقلية الاستبعادية. وكان تحول الشعوب الغربية إلى مثال التسامح الديني وممارسته، الأمر الذي هو الوجه السلبي لرد فعلها في القرن السابع عشر على الحروب الدينية بين الكاثوليك والبروتستانت، قد سدّد ضربة مهلكة إلى المسيحية الغربية، الكاثوليكية والبروتستانتية على حد سواء. ومن جهة أخرى، كان تعايش أكثر من دين واحد في معظم البلاد غير المسيحية هو الحالة الطبيعية العامة. وحتى الإسلام، الذي ورث كالمسيحية روح الاستبعادية في الوحدانية اليهودية، فإنه يلتزم، في القرآن نفسه، بالتسامح مع الديانتين الإبراهيميتين الأخريين، وهما اليهودية والمسيحية، بشرط أن يخضع أتباعهما لسيطرة المسلمين السياسية. وكان تعايش عدة أديان وفلسفات في العالم اليوناني-الروماني ما قبل المسيحي، وبين الهندوس، وفي آسيا الشرقية يُعَدّ أمراً مألوفاً. وفي الصين ما قبل الشيوعية تعايشت الفلسفة والديانة البوذية المقتحمة حبياً مع الفلسفة والديانة الطاوية المحلية، وحتى مع فلسفة الكونفوشيوسية المؤسسة رسمياً باستثناء بعض المناسبات القليلة. وفي اليابان لم تتعايش البوذية حبياً مع الشنتو وحسب بل تعاونياً كذلك، وفي ظل نظام توكوغاوا تمتعت الكونفوشيوسية الجديدة، إذا كنت مصيباً، بمنزلة تكاد تضارع منزلة البوذية والشنتو.

إكيدا: لامراء أن الكثيرين من البوذيين المخلصين كانوا تقليدياً هم الأكثر تسامحاً مع العقائد الدينية للشعوب الأخرى. وفي الكثير من الأحوال، كان اليابانيون قادرين على التوفيق بارتياح بين تعاليم البوذية والشنتو والكونفوشيوسية.

أضف إلى ذلك أن الأديان اليابانية التقليدية قد حافظت على صلة التعايش الملحوظة مع أمرين من الأمور الثلاثة التي تصفها بأنها تملأ الحيّز الخالي الذي تركه تراجع المسيحية- وهما القومية والإيمان بالتقدم العلمي. وأوضح مثال على ما أقصده هو التأييد السيكولوجي الذي أعطته الشنتو لفكرة الإمبريالية اليابانية من أواخر القرن التاسع عشر حتى نهاية الحرب العالمية الثانية. ومع أن العلاقات الرسمية قد انتهت والرمزية الروحية للشنتو قد فقدت قوتها بعد الهزيمة اليابانية، فإن تأثيرها لم يَزُل كلياً.

وعلاقة الشنتو بالتكنولوجيا الحديثة غريبة إلى حد ما. وليس من النادر أن تحتوي المصانع ذات المباني شديدة الارتفاع وأحدث التصاميم والمجهّزة بآخر التجهيزات التكنولوجية على مزارات شنتووية. وقبل حفر الأساس في مواقع المباني الفولاذية والإسمنتية، يكاد يكون من الثابت أن يقام طقس شنتووي قديم لتطهير الأرض. وما أحاول إظهاره هو أن الإيمان في اليابان بالتقدم العلمي، والقومية، وحتى الشيوعية، وإن كان جزءاً من العالم الحديث الذي يعيش فيه اليابانيون ويعملون، لم يملأ الفراغ الذي سبّبه تراجع الأديان التقليدية. وبهذا المعنى، تختلف تجربتنا عن تجربة الأوربيين الذين يلوذون بهذه الأمور بوصفها دعماً روحياً حديثاً يقدم القوة في وقت الاضطراب الروحي الداخلي.

توينبي: أوافق أن الوضع يبدو مختلفاً. ولكن لكي تكون المقارنة أكمل، دعني أقدم بعض التفصيلات عن الطريقة التي وصل بها الإيمان بالتقدم العلمي، والقومية، والشيوعية إلى أن يحتل حيزاً مهماً في تفكير الشعوب الأوربية واعتقادهم. إن التأسيس الواعي للإيمان الغربي الحديث بالتقدم العلمي قد يكون متوازناً مع تأسيس المجتمع الملكي في بريطانياسنة ١٦٦١.

لقد أسس «المجتمعَ الملكي» أعضاء في الإنتلجنتسيا الإنجليزية هزتهم الحرب الإنجليزية في القرن السابع عشر وحررتهم عاقبتُها السياسية من الوهم. وأدركوا أن النزاع المدني في إنجلترا قد فاقمته المناظرات اللاهوتية. واعتقدوا بحق أن هذه المناظرات مُخزية للمسيحية، ومؤذية للمجتمع المدني، وغير حاسمة فكرياً، مادامت مسائل النقاش لايمكن الجواب عنها بلغة عقلية مقنعة. وصُمِّم «المجتمع الملكي» لتخفيف هذه الآفات بنقل الاهتمام الفكري من اللاهوت إلى العلم وبتحويل العمل السياسي من النزاع الديني والسياسي إلى تقدم التكنولوجيا. ورأى المؤسسون أن هناك إمكانية لتحقيق التقدم غير المسبوق في التكنولوجيا بتطبيق العلم نظامياً على التكنولوجيا. وافترضوا أن التقدم في التكنولوجيا سيكون بالضرورة تقدماً في السعادة أيضاً. ولم يدركوا أن القوة من كل الأنواع، بما فيها القوة التي تُحدثها التكنولوجيا المتقدمة علمياً، هي حيادية من الوجهة الأخلاقية وأنها من الممكن أن تُستخدم للشر كما تستخدم للخير.

وسُدِّدت إلى الدين القائم على مُثُلهم ضربة مميتة سنة ١٩٤٥، حين ساء على الفور استخدام الاكتشاف العلمي لبنية الذرة والتطبيق التكنولوجي لهذا الاكتشاف بإطلاق الطاقة النووية من خلال الانشطار لتركيب القنبلتين اللتين أُلقيتا على هيروشيما وناغازاكي.

إكيدا: لم يدرك العلماء حتى أعقاب الحرب العالمية الثانية الطبيعة الثنائية للتقدم العلمي، التي بقوتها الاقتصادية وبراعاتها العلمية، المركّزة والموضوعة للحد الأعلى من الاستخدام، قد جلبت الشقاء والمأساة للجنس البشري.

توينبي: والقومية، وهي البديل الثاني عن الديانة الغربية التقليدية، إنما هي عبادة القوة الجماعية في جماعة بشرية محلية منظمة. والقومية، خلافاً للإيمان بالتقدم من خلال العلم، ليست ديناً جديداً. إنها إحياء لدين قديم. إنه دين دول المدينة في العالم اليوناني- الروماني ما قبل المسيحي. وقد جرى إحياؤه في الغرب في عصر النهضة، وكان هذا الإحياء للدين اليوناني- الروماني السياسي أشد تأثيراً

بكثير من إحياء أسلوب اليونان والرومان في الأدب والفن البصري والعمارة. والقومية الغربية الحديثة، التي أوحت بها المُثل والأعراف اليونانية- الرومانية، قد ورثت دينامية المسيحية وسُعارها. وحين تُرجمت إلى ممارسة في الثورتين الأمريكية والفرنسية، أثبتت أنها شديدة العدوى. وربما تشكل القومية المتعصبة اليوم / ٩٠/ بالمائة من زهاء / ٩٠/ بالمائة من الجنس البشري .

والشيوعية، وهي ثالثة الأديان التي ملأت الفراغ الذي سبّبه فكر القرن السابع عشر، هي ثورة على الظلم الاجتماعي، الذي هو قديم قدم الحضارة نفسها. وكانت المسيحية وكل الأديان والفلسفات ما قبل الشيوعية قد أدانت نظرياً الظلم الاجتماعي، ولكن نظريتها في هذه الناحية لم توضع موضع الممارسة بعد. وعلى حين أن الشيوعية قد انتقدت بحق كل أسلافها، بتركيز كل اهتمامها وجهودها على استئصال الجور الاجتماعي، وقعت في التعصّب الذي مارسته المسيحية وفي الاستبعادية التي هي خصيصة كل الأديان الإبراهيمية.

والشيوعية هي في الحقيقة بدعة مسيحية وشأن كل البدع السالفة ألحت على مبدأ مسيحي معين كانت المؤسسة المسيحية قد أهملته. والميثولوجيا الشيوعية هي الميثولوجيا اليهودية والمسيحية المترجمة إلى مفرادت غير توحيدية. فقد تُرجم الإله الوحيد والقادر على كل شيء «يهوه» إلى الضرورة التاريخية؛ وتُرجم «الشعب المختار» إلى البروليتاريا، التي قدّرت لها الضرورة التاريخية النصر سلفاً؛ وتُرجم «العصر الألفي السعيد» إلى التلاشي النهائي للدولة. وورثت الشيوعية من المسيحية كذلك الإيمان بالتبشير لهداية كل البشر. ولاشك أن الشيوعية والمسيحية ليستا الديانتين التبشيريتين الوحيدتين؛ فالإسلام والبوذية والإيمان بالتقدم من خلال العلم هي كذلك أديان من النوع التبشيري.

إكيدا: أشعر بنقطة مشتركة تميز الأديان الجديدة- الإيمان بالتقدم العلمي، والقومية، والشيوعية- من الأديان القديمة كالمسيحية والبوذية والإسلام. إذ بينما كانت الأديان القديمة تكافح للسيطرة على الجشع البشري ووضع حدٍّ له، يبدو أن

الأديان الحديثة تُنشأ- أو على الأقل تُستخدم- لإطلاق ذلك الجشع وتحقيقه. وأعتقد أن هذه هي الطبيعة الأساسية للأديان الحديثة، وأرى في تلك الطبيعة المشكلة االأساسية التي تواجه كل هذه الأديان الثلاثة.

توينبي: أظن أنك على حق. ومن ثم أشعر بالحاجة إلى نوع جديد من الدين. إن البشر قد اتحدوا اجتماعياً أول مرة في التاريخ بالانتشار العالمي للمدنية الحديثة (وهي مدنية غربية في الأصل). وينشأ السؤال عن الدين المستقبلي للبشر لأن الأديان الحاضرة أثبتت أنها غير مُرْضية.

ولا حاجة إلى أن تكون الديانة المستقبلية ديانة جديدة كل الجدة. وقد تكون نسخة جديدة من إحدى الديانات القديمة، ولكن إذا جرى إحياء ديانة من الديانات القديمة في شكل يلبي حاجات البشر الجديدة، يبدو من المحتمل أنها ستتحول جذرياً إلى حد يكاد يصبح من غير الممكن تمييزها. ولعل السبب في ذلك هو أن شروط الحياة الإنسانية قد تغيرت جذرياً في عصرنا.

وديانة المستقبل، من أجل أن تأتي إلى الوجود، وتظل في الوجود، سيكون على الحضارة الجديدة أن تكون حضارة تمكّن الجنس البشري من مكافحة الآفات التي هي التهديدات الخطيرة الحالية لبقاء البشر والتغلّب عليها. وأشد هذه الآفات هولاً أقدمها: الجشع، الذي هو قديم الحياة نفسها، والحرب والظلم الاجتماعي، اللذان هما قديمان قدم الحضارة. والآفة الجديدة التي تكاد لا تقل هولاً هي البيئة الصناعية التي أوجدها البشر من خلال تطبيق العلم على التكنولوجيا لخدمة الجشع.

إكيدا: يتفق تفكيري في هذه المسائل مع تفكيرك تمام الاتفاق. وأنا كذلك أعدّ الآفات الرئيسة التي تكتنف حضارتنا هي الجشع، المتأصل في الحياة نفسها؛ والحرب والظلم الاجتماعي، اللذان هما- كما تقول- قديمان قدم الحضارة؛ والتدمير الصناعي للبيئة الطبيعية. والجشع هو مسألة بين الفرد ونفسه، والحرب والظلم آفتان بين البشر على المستوى الاجتماعي، والتدمير البيئي يرتبط بعلاقات الإنسان بالطبيعة.

ووفقاً للفلسفة البوذية تُصنَّف هذه العوامل الثلاثة فيما يسمى «العوالم الثلاثة»: العلاقات في داخل الإنسان الفرد، والعلاقات بين البشر (العلاقات الاجتماعية)، والعلاقات مع الطبيعة. وكل هذه المجموعات الثلاث من العلاقات أساسية للحياة كلها. والمشكلات في أية مجموعة منضفرة مع المجموعتين الأخريين. ولإحداث أي نوع من التحسين في الوضع العالمي، على كل فرد أن يحسّن- بل يثوّر- نفسه من الداخل. وهذا يعني أنه علينا أن نتخذ الخطوات لتنظيم المجموعة الأولى من العلاقات. وبعد ذلك فقط يمكن لنا أن نفعل شيئاً ما بشأن الفساد في نظامنا الاجتماعي وفي البيئة الطبيعية.

العودة إلى وحدة الوجود

إكيدا: إن اليهودية والمسيحية والإسلام ديانات توحيدية لا تسمح بالحل الوسط مع الأديان الأخرى. فعندما يهتدي الإنسان إلى المسيحية، يجب عليه أن يهجر كل معتقداته السابقة وأن ينتمي كلياً إلى إلهه الجديد الوحيد. ويبدو لي أن الاستبعادية الدينية قد كانت الصفة المميزة لتاريخ التطور في الحضارة الغربية.

توينبي: إن البوذية تشبه المسيحية والإسلام في أنها ديانة تبشيرية، ولكنها لا تشبههما في تأثيرها في المناطق التي انتشرت فيها. فالبوذية لم تستأصل الديانات والفلسفات ما قبل البوذية في الهند وآسيا الشرقية لتحل محلها. بل تعايشت معها؛ ومن ثم لم يؤدِّ قدومها إلى قطع الاتصالية الثقافية الذي سبّبه دخول المسيحية والإسلام في المناطق الغربية من الهند وكذلك في شبه القارة الهندية عندما أفلح الإسلام في أن يظفر بموطىء قدم. وفي إندونيسيا كان التراث الهندوسي- البوذي قوياً إلى حد جعل الإسلام مضطراً إلى التوصل إلى تفاهم معه.

ولهذا السبب كان الانقطاع في الاتصالية الثقافية شديداً في الهند وآسيا الشرقية عندما وصلت الديانة الإبراهيمية التي أتى بها الغزاة الغربيون الحديثون إلى هذه المناطق في أشكال الديانة ما بعد المسيحية العلمية، والشيوعية، والقومية، حاملة عبء التعصب المسيحي، ولم يكن ليحدث الانقطاع إلا بوصولها.

والقومية، التي استولت على الهند وآسيا الشرقية، هي نسخة غربية معدلّة من العبادة اليونانية - الرومانية ما قبل المسيحية للقوة الجماعية في الجماعة المحلية. ولكن القومية، بالإضافة إلى الشيوعية والعقيدة العلمية، قد أثارها تقبّل عبء التعصب المسيحي نتيجة إحيائه في بيئة غير مسيحية.

إكيدا: بكلمات أخرى، على الرغم من أن الانقطاع قد أدخلته عناصر غربية، ظلت الاتصالية الشرقية الأساسية غير مقطوعة؛ فلم يحدث تحول جوهري. وخلافاً لذلك، وقع في الغرب تغيّر جوهري في أساس الحضارة نفسها، مع أن السبل الحضارية ظلت هي ذاتها. لقد كانت ثورة الغرب ثورة دينية.

توينبي: في الغرب دخلت الثورة الثقافية في مرحلتين منفصلتين في تاريخين مختلفين، ولم يكن إلا في المرحلة الأولى من هاتين المرحلتين (تحول الغرب إلى المسيحية) أنْ سبّب القطيعةَ تأثيرُ ديانة أجنبية. أما القطيعة الثانية، التي كانت الأديان الغربية ما بعد المسيحية تحل فيها محل المسيحية، فلم تحدث بتأثير أي شيء من الخارج. فقد كان حلول الأديان الغربية الثلاثة ما بعد المسيحية محل المسيحية ثورة داخلية خالصة، مع أن هذه الثورة كانت عنيفة كالثورة السابقة.

وخلافاً لحضارات الطرف الغربي من العالم القديم منذ تحول هذه المنطقة إلى المسيحية والإسلام، كانت حضارات الهند وآسيا الشرقية مستقرة حتى اقتحمتها الديانات الغربية ما بعد المسيحية. وأنا أوافق على أن الاختلاف بين حضارات الهند وآسيا الشرقية من جانب والحضارة الغربية الحديثة من جانب آخر ناشىء عن الاختلاف في طابع دياناتها الخاصة بها.

إكيدا: إن الاختلاف بين التوحيد ووحدة الوجود شديد الأثر في الحضارة الإنسانية. وفي ظل الظروف التي تفرضها العقيدة التوحيدية، فإن الحاجة الشديدة إلى ربط كل شيء بكائن مطلق تحدد المجتمع والحضارة وتشجع على ظهور التشاكل الذي يعم كل شيء. ولأن هذا يجعل قبول العناصر الغربية صعباً، فإن المجتمع التوحيدي عندما يواجَه بشيء أجنبي وجديد لابد له من أن يخضع لاجتياز الربح- أو الخسارة، كل شيء أو لاشيء. ولهذا السبب، كثيراً ما كانت التغيرات في

المجرى التاريخي للغرب أساسية وبعيدة المدى. أما في مجتمعات وحدة الوجود فقيمة الأفكار والأشياء الأجنبية معترف بها. والمجتمع متسامح حيالها، ومن ثم يمكن إدخالها من غير الحاجة إلى التبدلات الاجتماعية الجوهرية. ومهما كانت العناصر التي تدخل جديدة، يظل المجتمع غير متبدل أساساً.

توينبي: لقد ركّزت الديانة الإبراهيمية عنصر الألوهية في الكون في إله خارج الكون واحد خالق قادر على كل شيء، وهذا الحصر للألوهية قد حَرَم الطبيعة- بما فيها طبيعة الإنسان- من قداستها. وخلافاً لها، ففي الهند وآسيا الشرقية قبل تأثير الغرب الحديث، كان الكون كله وكل شيء فيه، بما في ذلك الطبيعة غير البشرية والإنسان نفسه، مقدساً، ولذلك له في أعين الناس القداسة والكرامة اللتان كبحتا دافع الإنسان إلى الانغماس في جشعه بإيذاء الطبيعة غير البشرية.

والموقف الهندي والآسيوي الشرقي هو وحدة الوجود، خلافاً للتوحيد اليهودي. والألوهية في رؤية وحدة الوجود ملازمة للكون وتتخلل كل مكان من الكون. أما الألوهية في الرؤية التوحيدية فهي منسحبة من الكون وتعدّ خارجه؛ وهذا يعني أن الألوهية تعدّ متعالية (مفارِقة).

وفي الطرف الغربي من العالم القديم وفي الأمريكيتين، فإن الثقافات المحلية الأصلية- في أمريكا الوسطى والبيرو وعند السومريين والرومان- اليونان والمصريين وكذلك في الثقافة الكنعانية التي كانت ثقافةَ الإسرائيليين قبل أن يصبحوا موحّدين- كانت من ذلك النوع الموجود في ثقافات الهند وآسيا الشرقية قبل التأثير الغربي الحديث. وفي كل الثقافات ما قبل اليهودية كان الدين يقوم في كل مكان على وحدة الوجود، لا على التوحيد. وكل الموالين الحاليين للديانات التوحيدية (الإبراهيمية) وللبدائل ما بعد المسيحية عن الديانة المسيحية هم جميعاً لا يؤمنون بوحدة الوجود. وتوحي هذه الحقيقة التاريخية أنه قد يوجد بعض الأمل في عودتهم الآن إلى موقف وحدة الوجود ذلك أنهم قد أصبحوا واعين سوء عواقب الافتقار التوحيدي إلى احترام الطبيعة.

إكيدا: هناك أمران أثّرا تأثيراً عميقاً في آراء الإنسان الحديث الدينية هما: القدرة على تغيير الأوضاع الطبيعية إلى حد أنها لا تعود تحدد النشاط الإنتاجي وتطورَ النقل الحديث للتغلب على البعد. وفي الماضي، حين كان الإنسان مضطراً أن يعيش ويعمل في ظل تحديدات الشروط الطبيعية، كان يرى أي شيء يفوقه قوة ذا دلالة صوفية. وهذه الرؤية هي التي سببّت وحدة الوجود، وهي الاعتقاد بأن الألوهية حالّة في العالم الطبيعي. والآن ليس من المرجّح أن يعود الإنسان إلى تفسير الكون القائم على وحدة الوجود وهو يجد الألوهية في قدرة العلم والتكنولوجيا التي طورها ليسيطر على العالم الطبيعي ويستخدمه.

وافتخار الإنسان بقدراته على التعامل مع الطبيعة قد أدى إلى أن يلوّث البيئة ويدمرها إلى المدى الذي يعرّض فيه وجوده للخطر. وعلى الرغم من أن الإنسان سيد السمات المفردة من العالم فهو تافه بكل معنى الكلمة حيال القوة الحياتية التي تربط كل الأجزاء الأساسية من الطبيعة الكلية بعضها ببعض.

وأعتقد أن الفهم الواضح للسمات التي يتفوق فيها الإنسان على العالم الطبيعي غير البشري والسمات التي يتخلّف فيها عنه بشكل غير محدود قد يكون ذا فائدة كبيرة في تحقيق عقيدة دينية ذات معنى حقيقي في المستقبل.

توينبي: الزراعة والعناية بالحيوانات هما، كبعض أحدث المحاولات التي قام بها الإنسان، تدخّلان في الطبيعة غير البشرية؛ ولكن القيام بهما كان تعاونياً أكثر منه إكراهياً. وقدرة الإنسان على الإكراه كانت محدودة مادامت القوة المادية التي تحت تصرفه قوة عضلية على وجه الحصر تقريباً. على أن تلك القوة أصبحت غير محدودة عملياً حين بدأ، في الثورة الصناعية، يستخدم أضخم طاقة مادية للقوى الطبيعية غير الحية على نطاق واسع. وكانت هذه هي المرحلة التي بدأ يصير فيها لحرية العمل في استغلال الطبيعة غير البشرية، التي منحها الله للإنسان وفقاً للتعاليم الإبراهيمية التوحيدية، تأثير عملي مهم.

حتى إذا ظفر الإنسان الغربي بالهيمنة على الطبيعة من خلال تطبيق العلم نظامياً على التكنولوجيا، أعطاه اعتقاده بأنه مسموح له باستغلال الطبيعة الضوء الأخضر لإطلاق العنان لجشعه إلى أقصى قدرته التكنولوجية الحالية الهائلة دائمة النمو. ولم يكبح جشعه إيمان أصحاب وحدة الوجود بأن الطبيعة غير البشرية مقدسة وأن لها، كالإنسان نفسه، كرامة ينبغي احترامها.

وجدير بالملاحظة أن الغربيين الحديثين في القرن السابع عشر، عندما استبدلوا بمسيحيتهم السلفية عقيدتهم العلمية ما بعد المسيحية نبذوا التوحيد ولكنهم احتفظوا بالإيمان، المستمد من الوحدانية، بحقهم في استغلال الطبيعة غير البشرية. فكانوا يؤمنون في ظل نظامهم المسيحي السالف أنهم مستأجرو أرض الله المحلَّل لهم أن يستغلوا الطبيعة شريطة أن يعبدوا الله ويعترفوا له بحقوق المالك- وباللغة القانونية بحقه في مصادرة الملكية الشخصية. وفي القرن السابع عشر قطع الإنجليز رأس الله كما قطعوا رأس الملك تشارلز الأول؛ فصادروا الكون وزعموا أنهم لم يعودوا المستأجرين، بل أنهم المالكون الأحرار- المالكون المطلقون. والآن انتشرت ديانة العلم، كما انتشرت القومية، في كل أنحاء العالم. والشيوعيون وغير الشيوعيين على السواء هم قوميون ويؤمنون بديانة التقدم العلمي. وإن هذه الأديان ما بعد المسيحية ذات الأصل الغربي الحديث هي التي أوصلت الجنس البشري إلى مأزقه الحاضر.

إكيدا: لعل الموقف الوحداني الغربي من أجل التقدم في حقل واحد محدد من التكنولوجيا العلمية موقف قيِّم للتطور المادي المقبل للحضارة البشرية. أما من وجهة نظر حماية استقلال كل جماعات الشعب ووضع حد لتلويث البيئة الطبيعية وتدميرها فإن المقاربة الشرقية أهم. ولكن على وجهتي النظر أن تتحدا بطريقة تعوّض النقص في كل منهما. وأنا مقتنع أنه لن يستطيع إلا دين جديد أن يضطلع بالدور الرئيس في الحضارة على المستوى الرفيع الذي يوحّد العلم والفلسفة. ولكن الدين الذي نحن بحاجة إليه يجب أن يبعث على الحيوية العلمية والفلسفية ويجب

أن يلائم حاجات العصر الحديث. ينبغي أن يكون ديناً قادراً على تجاوز الفوارق بين الشرق والغرب، وأن ينقذ الغرب من أزمته الحاضرة والشرق من مصاعبه الراهنة بربط كل البشر في جماعة موحَّدة. واكتشاف هذا النوع من الدين هو المهمة العظمى للبشر اليوم.

تويني: تلحّ الحاجة الآن إلى إعادة إنشاء الصلة بين الإنسان والطبيعة غير البشرية التي أفسدتها الثورة الصناعية. وكان السبيل إلى الثورة التكنولوجية والاقتصادية قد افتتحته ثورة دينية سابقة في الطرف الغربي من العالم القديم. وكانت هذه الثورة هي إحلال الوحدانية محل وحدة الوجود. وأنا أعتقد أن البشر بحاجة إلى العودة إلى وحدة الوجود. إننا بحاجة إلي أن نستعيد احترامنا وتبجيلنا الأصليين لكرامة الطبيعة غير البشرية. إننا بحاجة إلى ما يمكن أن يسمى الدين القويم لمساعدتنا على ذلك.

إن الدين القويم هو الدين الذي يعلّم احترام الكرامة والقدسية في كل الطبيعة. والدين الباطل هو الدين الذي يجيز الانغماس في الجشع البشري على حساب الطبيعة غير البشرية. وأستخلص أن الدين الذي نحتاج إلى اعتناقه الآن هو وحدة الوجود، كما يتمثل في «الشنتو»، وأن الدين الذي نحن بحاجة إلى نبذه هو الوحدانية اليهودية والإيمان ما بعد المسيحي وغير التأليهي بالتقدم العلمي، الذي ورث عن المسيحية الاعتقاد بأن البشر مخوّلون أخلاقياً باستغلال بقية الكون للانغماس في الجشع البشري.

إكيدا: أتفق معك على تعريف الدين القويم بأنه الدين الذي يعلّم احترام الكرامة في الطبيعة غير البشرية والدين الباطل بأنه الدين الذي يُجيز الانغماس في الجشع البشري على حساب الطبيعة غير البشرية. ولكنني لا أتفق معك على تقويم «الشنتو».

فمن المؤكد أن «الشنتو» قد افترضت أصلاً وجود كرامة لكل موجود في الطبيعة، ولكنها افتقرت إلى مجموعة فلسفية من المفهومات التي تعلل تلك

الكرامة. و«الشنتووية» قائمة على الارتباط الانفعالي بالطبيعة التي كان أسلاف الشعب الياباني في حالة ألفة معها؛ والأسلاف يصبحون الوسطاء بين الإنسان والطبيعة. وكان التجلي المتطرف للأيديولوجيا الشنتووية هو الإيمان بما يسمى الأمة الإلهية.

وللشنتو وجهان. فالنزعة الصريحة في أحد الوجهين هي التوافق مع الطبيعة؛ والنزعة الضمنية هي على العكس الانعزال والاستبعادية. ومن المحتمل أن هاتين النزعتين ليستا خاصتين بالشنتو وحدها بل تتعلقان بالتقاليد الدينية الأخرى القائمة على وحدة الوجود.

توينبي: إن الشنتو، كغيرها من الأديان الكثيرة التي تشبهها، لها نواح جيدة ونواح رديئة. والناحية الجيدة كما رأيتها في الشنتو وفي ديانة اليونان والرومان ما قبل المسيحية هي أن هذه الديانات أعلنت قداسة قوى الطبيعة وبغرسها في ذهن الإنسان رهبة الطبيعة كبحت إلى حد ما دافعه الجشع إلى استغلال الطبيعة. والشنتو، كما تقول، لها ضعفها، الذي تشترك فيه، كما أُقِرّ، مع الديانة ما قبل المسيحية لليونان والرومان.

والطبيعة تحتوي على الطبيعة البشرية. والإنسان ذاته جزء من الطبيعة لا محالة، حتى حين يميز نفسه من الطبيعة غير البشرية لكي يستغلها. وفي مرحلة من مراحل التطور البشري عند وصول الإنسان، الذي هو بالفطرة حيوان اجتماعي، إلى تنظيم المجتمع البشري في جماعات كبيرة مرتّبة ترتيباً فعالاً، تصبح القدرة البشرية الجماعية قدرة من أقوى القوى الطبيعية- قوة قوية كالإعصار، أو العاصفة الرعدية، أو الزلزال، أو الطوفان. ولذلك نجد في هذه المرحلة من التطور البشري أن عبادة القدرة البشرية الجماعية- الأُسر، والدول، والكنائس، وغيرها من شبكات الاتصال بين البشر- تكسف عبادة القوى الطبيعية الأخرى، والأرباب الذين كانوا يرمزون في الأصل إلى هذه القوى قد صودروا ليكونوا رموزاً للمؤسسات البشرية.

وكانت هذه الوظيفة الجديدة مفروضة على «الشنتو» في القرن التاسع عشر بعد الإصلاح الميجي في اليابان؛ وقبل ما يقرب من ستة وعشرين قرناً كانت مفروضة على آلهة البانتيون اليوناني. فقد تم جعل هؤلاء الآلهة يؤدون دورهم بوصفهم رموزاً للقوة الجماعية في «دولة المدينة» حين وصل العالم اليوناني إلى أن ينقسم سياسياً بين عدد من دول المدينة ذات السيادة والمتنافسة بقوة.

وأنا أوافق أن هذا إنما هو ضعف خطير في عبادة الطبيعة. فهذا النوع من الدين، سواء في شكله الأصلي غير السياسي أم في نسخته السياسية النهائية أدنى روحياً من الأديان العليا.

إكيدا: إن البوذية في تعاليمها الأصلية وتجربتها التاريخية قد خرجت بحل معقول لهذه المشكلة بالتغلب على قيود عقيدة وحدة الوجود. فالبوذية قد تأسست على قوانين الحياة- على نظام القوانين الشاملة لكل أشكال الحياة. والبوذية بجعلها نظام القوانين هذا مبدأها الأول تعلّم أسلوب الحياة الذي يؤكد انسجام الإنسانية ووحدتها مع الطبيعة غير البشرية. وفي أديان وحدة الوجود يعدّ الآلهة هم الرموز الوحيدة للقوى الطبيعية أو الشعوب. أما البوذية فتضع هؤلاء الآلهة ضمن نظام قانون الحياة. وما دامت الحياة التي تقوم البوذية عليها شاملة لكل البشر وكل الكائنات الحية، فإن هذا النظام بطبيعته يتجاوز القومية.

توينبي: إنني أفهم ماتقصده بشأن طبيعة البوذية. وهذا يعيدني إلى طبيعة ما دعوتُه الأديان العليا. فأنا أعني بهذا المصطلح تلك الأديان التي تفضي بالإنسان إلى الاتصال المباشر بالواقع الروحي الجوهري، بدلاً من إعطائه مجرد اتصال غير مباشر به من خلال وسيط هو إما القوة الطبيعية غير البشرية وإما مؤسسة تجسّد القوة الإنسانية الجماعية. والأديان العليا، كما هي معرّفة الآن، هي النوع الذي يحتاج إليه الإنسان الحديث.

إكيدا: ما من شك أن الديانة العليا مطلوبة بإلحاح. ولكن يبدو لي أنه علينا أن نحلل طبيعة هذه الديانة على مستوى الأساس الذي تقوم عليه. وأعني بذلك أنه

علينا أن نسأل هل ينبغي أن تتأسس الديانة العليا على إله أم قانون. إنني أعتقد أن الإنسان اليوم يجب أن يعتمد على الدين القائم على القانون، لأن هذا الدين ليس وفياً للأفكار الحديثة عن المنطقية والعقل وحسب بل يبزّها.

توينبي: أنت تسأل، إذن، ما هي الديانة الأكثر فعالية وقيمة، الديانة التأليهية أم الديانة القانونية؟ إن التأليهية (الوحدانية أو التعددية) تصور الواقع الجوهري أنثروبومورفياً. فالإله هو تمثيل شبيه بالإنسان للواقع الجوهري. وكان آلهة اليونان والهندوس والاسكندنافيين يصوَّرون أشباهَ بشر حتى من الناحية الجسدية. والإله الإسرائيلي «يهوه»، الذي تبنّاه المسيحيون والمسلمون، يجري تخيّله غير جسدي وغير مرئي، ولكن يهوه في الأسفار الإسرائيلية يحمل معه انفعالات شبه بشرية- انفعالات الغيرة والغضب - ويُفترض أنه تصرّف تحت تأثير هذه العواطف. وهذا يعني أنه يُفترض أنه قد تصرّف على نحو مدان ومستهجن عند البشر بحق.

ويتوق البشر إلى واقع جوهري شبيه بالإنسان، حتى في شكل الطاغية المتقلّب لأن الأطفال في المجتمع البشري يحتاجون إلى مساعدة الآباء البشريين وهدايتهم، في حين يحتاج البالغون إلى القادة الذين يرتبطون بهم لا بروابط القرابة بل بالاتكال على حكمة القائد العليا أو قوة إرادته الكبرى. ومع ذلك ليس من العقل البحث عن إشباع هذه الحاجة بتصوير الواقع الجوهري أنثروبومورفياً. ولا يوجد دليل على أن الواقع الجوهري شبيه بالإنسان، ومن غير المحتمل حقاً أن يشبه الإنسان، لأن الإنسان ليس إلا ظاهرة بين الظواهر التي هي مكونات الطبيعة. وأنا أوافق أن النظام الكوني لقوانين الحياة، كذلك النظام الذي تقدمه البوذية، هو على الأرجح تمثيل للواقع الروحي الجوهري أقل إضلالاً سواء من «البانتيون»- زيوس وأثينا وأبولو- أم من الإله الواحد «يهوه».

١٢- الخير والشر

مزيج الخير والشر

إكيدا: لقد قدّم العالمان الكونفوشيوسيان الصينيان «منشيوس» Mencius و«هسون تزو» Hsun Tzu مذهبين متعارضين حول طبيعة الإنسان: فأكد الأول فكرة الخير الأصلي، والثاني مفهوم الشر الأصلي. وهذان المفهومان من الممكن أن يوجدا في الغرب كذلك. فالمفهوم المسيحي للخطيئة الأصلية قريب من مذهب الشر الفطري. وبالمقابل، تمثل فكرة «البدائي النبيل» عند روسو شيئاً شبيهاً بمذهب الصلاح الفطري. ويلحّ المدافعون عن نظرية الشر الأصلي على أن القوة الخارجية تسيطر على الإنسان، على حين أن مؤيدي فكرة الصلاح الأصلي ينكرون وجود هذه السيطرة ويعزون كل المسؤولية إلى طبيعة الإنسان. وأنا أعتقد أن طبيعة الإنسان ليست خيّرة ولا شريرة، بل فيها من كلا الجانبين.

توينبي: أوافق على أن طبيعة الإنسان ليست خيرة ولا شريرة في الأصل والأساس. فهي في الاحتمال خيّرة وشريرة، والطبيعة البشرية في كل شخص ضمن خبرتنا هي مزيج من الجانبين. وتتفاوت النسب، ولكن بشكل طبيعي فإن الخير والشر موجودان في الطبيعة البشرية بدرجة ما. ولعله لم يوجد أبداً إنسان حقيقي كان خيراً كله أو شراً كله.

إكيدا: تعلّم البوذية أن الحياة كلها- ومنها البوذا، الذي كانت له أنبل شخصية ممكنة- تحتوي على الطبيعتين الخيّرة والشريرة. ولأن الحياة البشرية تحتوي على كل من الخير والشر، فمن الضروري أن نحثّ على النمو غير المحدود

للجوانب الجيدة في الطبيعة البشرية وأن نحاول التحكم في الجوانب الرديئة. ولكن عليّ أن أسرع فأضيف أن الضغوط الاجتماعية لن تتحكم في الجوانب الرديئة. فهذه الغاية لايمكن أن تتحقق إلا من داخل الإنسان الفرد.

توينبي: يبدو لي أن هذا المزيج في الطبيعة البشرية من الخير والشر هو نتيجة العلاقة بين الكائن الحي والكون. فالكائن الحي منفصل جزئياً عن بقية الكون ولكنه جزئياً كذلك متصل بها. وهذه العلاقة تمنح الإنسان اختيار المواقف والسلوك.

وقد يحاول الإنسان أن يهيمن على بقية الكون وأن يستغلها، أي أن يجعل من نفسه مركزاً للكون بأسره وعلة لوجوده. وبمقدار ما يتبع المرء هذه الرغبة الجشعة، سيكون سلوكه شريراً. ولكنه قد يحاول باختياره أن ينذر نفسه للكون وخدمة مصالحه، لا مصالحه الشخصية. وبمقدار ما يتّبع هذه الرغبة المحبة، سيكون سلوكه خيّراً. وتُظهر التجربة التي يحصل عليها كل منا من نفسه ومن الآخرين أن ثمة صراعاً دائماً بين هذين الدافعين في كل إنسان. ويبدأ هذا الصراع عند فجر الوعي ولا تنهيه إلا الشيخوخة أو الموت.

إكيدا: إن الفضيلة والأخلاق والدين هي الضوابط المستخدمة لتمكين الرغبة المحبة من النصر على الجشع في القلب الداخلي المعقد للإنسان. ولكن دعنا نمتحن هذه المسألة بمناقشة بضعة أمور أكثر ملموسية.

مادام كل امرىء يعرف أن جريمة القتل شر، فلماذا تُقترف؟ ولنَقْلِ هذه المسألة البسيطة، برغم التفكر فيها على نطاق واسع، إلى مستوى أعم، قد يطرح المرء هذا السؤال: بما أن الأفعال غير الأخلاقية مدانة عموماً بوصفها باطلاً، فلماذا يستمر الناس في ارتكابها؟ ومعظم الناس حين يكونون صغاراً ينالون حظاً من المعرفة في الأخلاق من خلال التربية الرسمية، والتهذيب الأبوي، والقراءة؛ ولكنه ليس مؤكداً بصورة مطلقة أن هذه المعرفة ستصبح معياراً للعمل. وفي الواقع، يحدث أحياناً أن يكون سلوك الناس هو النقيض الكلي لتدريبهم الأخلاقي للسبب التالي. إن التأثير الذي يمارسه الانفعال في الأفعال البشرية هو بقوة تأثير العقل،

ولعله أقوى منه. ومن ثم فقد تكون للانفعال اليد العليا فيقمع المعرفة النظرية، التي تعتمد على العقل. والأنانية هي في أساس الانفعال، وهي تمنع المرء من القيام بالأمر الذي يعلم أنه خير وتسمح للمرء أن يقترف العمل الذي يعلم أنه شر. وحب الذات هذا قد يمتد ليشمل الأسرة وأبناء البلد الواحد والأمة والعرق.

توينبي: إن ينبوع النشاط النفسي عند الإنسان الحي الفرد، ومن ثم ينبوع نشاطه الروحي الأسمى هو، كما أعتقد، الواقع الروحي الجوهري. والنشاط الذي يأتي من الينبوع يشق طريقه في الحياة المستقلة لأنا الفرد ومن الممكن أن يوجهه الأنا إلى غايات إما خيّرة وإما شريرة. وفي هذا السياق نقصد بـ «الخير» و«الشر» ما هو خير أو شر بالنسبة إلى أناس أمثال هذا الكائن الحي الفرد، وبالنسبة إلى المخلوقات الحية غير الإنسانية، وبالنسبة إلى الكون في كليته.

والنزعة الفطرية للأنا هي محاولة السيطرة على بقية الكون واستغلالها. وقد يحاول الأنا باختياره أن ينذر نفسه لغيره من الناس والأشياء، إلا أن هذه الغيرية (الإيثار) هي، خلافاً للأنانية (الأَثَرة)، عمل يدل على القوة.

إكيدا: قبل أن يكون في الإمكان ترجمة المعنى الأخلاقي إلى فعل، لابد من التحكم في الأنا. وقد لا يكون للتنظيمات الاجتماعية غير أثر محدود، كما هو واضح من أنه برغم أن كل الأمم تفرض أقصى العقوبة على جناية القتل، فإن القاتل مايزال له مكانه.

توينبي: لايمكن أن يتحقق الإيثار إلا بضبط الذات، وتمالك النفس، ونكران الذات، وإذا دعت الحاجة فلابد من التضحية بالنفس. وعمل الشر، على الرغم من الأوامر العكسية لضمير المرء، عمل سهل؛ ولعله مستحيل إخماد الرغبة كلياً إلا بمحق الذات، وإنه لعسير على المرء أن يوجّه رغبته بطريقة تنمّ على المحبة الشاملة وبذل النفس.

إكيدا: لقد بذل البشر جهوداً كبيرة للتغلب على الأنا، ويبدو أن بعضهم قد حققوا هدفهم. ولهذه الغاية، لجأ بعضهم إلى التخلي عن كل الرغائب؛ فيما سعى

غيرهم إلى إخضاع الأنا بوساطة الحب الشامل. وأنا لا أنكر مآثر الناس الذين اختاروا هذين السبيلين. ولكن، مع أن نهجيهما قد كان لهما أثرهما، فإن عدم قابليتهما للتطبيق على البشر بوجه عام يبعث بعض الشك في شرعيتهما الكلية. وكما هي الحال في السمات الأخرى للأخلاق، فإن التأكيد أن البشر لابد لهم من السعي إلى الحب الشامل كثيراً ما يتوقف عند مجرد المعرفة، مع النتيجة التي هي أن الأنا مايزال يحتفظ بالسيطرة.

توينبي: كما تشير، لم تحاول إلى الآن إلا القلة القليلة من البشر أن تخمد الرغبة كلياً أو أن تكرس نفسها للحب كلياً. وتأسيساً على ذلك كان المجتمع البشري (الشبكة من العلاقات بين البشر) وظل حتى الآن غير أخلاقي بشكل مأساوي وغير ناجح اجتماعياً إذا حوكم بمعيار السلوك الذي سنّته لكل البشر ضمائرهم.

ولم يتحسّن المستوى المتوسط للسلوك الأخلاقي. وليس هناك دليل على أن المجتمعات التي تُدعى المتحضرة متفوقة أخلاقياً على المجتمعات التي تُدعى البدائية؛ أي تلك التي من العصر الحجري القديم الأدنى وتلك التي تحيا اليوم عملياً في مستوى أخلاقي حجري قديم. والتقدم الذي ندعوه حضارة هو تحسّن في التكنولوجيا والعلم والاستثمار غير الشخصي للطاقة؛ وهو ليس تحسناً في الفضيلة- أي في الأخلاق.

وكل تحسّن في التكنولوجيا يجلب معه زيادة في القوة، والقوة قد تُستخدم إما للخير وإما للشر. وأشد الملامح المنذرة بالخطر في مجتمع اليوم هو أن القوة التي تمنحها التكنولوجيا قد ازدادت مؤخراً إلى حد لم يسبقه مثيل بمعدل لم يسبقه مثيل، على حين أن المتوسط للسلوك الأخلاقي-- أو غير الأخلاقي- للبشر الذين يستخدمون الآن هذه القوة المتزايدة بشكل هائل قد ظل ثابتاً، أو لعله قد انحدر بالفعل.

إكيدا: أجل، إن الجنس البشري إذ حقق التقدم التكنولوجي، مالت معاييره الأخلاقية إلى الانحدار. وعلة هذا الانحدار هي الوهم السخيف أن القوة التي نحصل عليها نتيجة التقدم التكنولوجي تستطيع أن تضطلع بدور المعايير الأخلاقية الرفيعة. والخروج من هذا الوهم يجب أن يكون نقطة الانطلاق للجهود المبذولة لحل المعضلة التي يجد الإنسان نفسه فيها اليوم، وهي معضلة خلقها بنفسه.

توينبي: إننا ندرك هذه الفجوة المتّسعة بين القوة ومعايير السلوك الأخلاقية. وقد تمسرحت الفجوة في اكتشاف تقنية الانشطار الذري وفي سوء الاستخدام الحالي لهذا الاكتشاف بإلقاء القنابل الذرية القديمة على هيروشيما وناغازاكي وبالتخزين الاحتياطي اللاحق للأسلحة الذرية المحسَّنة- إذا كان بالإمكان استخدام هذه الكلمة في هذا السياق- على مستوى وضع ضمن قدرة البشر تدميرَ الحياة كلها على هذا الكوكب عدة مرات.

ومن الصعب أن نرى، في العصر الذري، كيف يمكن للبشر أن يتجنبوا اقتراف الانتحار الجماعي إذا لم يرتفع المستوى المتوسط لسلوكهم إلى المستوى الذي وصل إليه البوذا والقديس فرنسيس الأسيسي فعلياً. وقد أوضح مؤسسو الديانات والفلسفات العليا وشارحوها في القرون الخمسة والعشرين الأخيرة معاييرَ السلوك المطلوبة في العصر الذري من كل شخص إذا كان للبشرية أن تنقذ نفسها من هلاك الذات. إلا أن هذه المعايير الرفيعة في السلوك لم تحققها في الممارسة الفعلية إلا الأقلية الضئيلة. وأقرت الأكثرية بصحة هذه المعايير، ولكنها تعاملت معها بوصفها «نصائح الكمال» التي ليس من المعقول أن نتوقع أن يتّبعها الشعب العادي.

إكيدا: على حين أنه صحيح أن السيطرة على الذات غاية شديدة الصعوبة على الأكثرية، يبدو من الحيف القول إن سبب العجز البشري عن السيطرة على الذات هو عدم الإرادة، مادام العائق لهذه السيادة يقع في مستوى أعمق من الرغبة أو الوعي. وبكلمات أخرى، على المرء لكي يصل إلى السيادة على الذات أن يبتكر طريقة لاختيار القدرة التي هي في موقع أعمق من الوعي. وأنا مقتنع أن القدرة على

بذل الجهد لتأدية هذه المهمة التي لا سبيل إلى إنكار صعوبتها متأصلة في كل الناس. إن المشكلة توجد السبل لكشف تلك القدرة.

توينبي: لقد أصبحت «نصائح الكمال» التي تحدثتُ عنها شروط البقاء التي لا غنى عنها الآن ذلك أن البشر، بتركيز جهودهم على زيادة فعالية التكنولوجيا، قد غرزوا أنفسهم بتهور ومن غير نضج في العصر الذري. ومن الممكن تصوره أن كل إنسان قادر على الارتفاع إلى مستوى القداسة. ومع ذلك يبدو بعيداً عن الاحتمال أن يقوم جمهور البشر بالجهد الروحي الجهيد المطلوب، على الرغم من الإدراك واسع الانتشار أن ثمن الإخفاق في الاستجابة للتحدي الأخلاقي للعصر الذري قد يكون الهلاك الذاتي لجنسنا البشري.

وأخلص إلى أن بقاء البشرية هو اليوم أشد تعرّضاً للأخطار مما كان في أي زمن من قبل طالما أن البشرية قد أسست سطوتها على الطبيعة غير البشرية. وتهديد بقاء البشر يأتي من البشر أنفسهم؛ والتكنولوجيا البشرية، التي ساء استخدامها لتخدم الأهداف الشيطانية للأنانية والإيذاء البشريين، هي الخطر الفتاك الأرهب من الزلازل والثورات البركانية والعواصف والفيضانات وأحوال القحط والفيروسات والجراثيم وأسماك القرش والنمور مسيَّفة الأسنان.

إكيدا: أوافق كل الموافقة على أن الإنسان قد خلق أزمته الحاضرة كما أنه يمسك بمفتاح حلها. وليس السبيل إلى تحويل المعنى الأخلاقي إلى فعل أخلاقي هو التخلي عن الأنا بل النظر إليه دائماً على ضوء خاص، لوضعه موضع الاستخدام الفعال أحياناً ولكفّه أحياناً أخرى. والنهج المحدَّد ببساطة بالسيطرة التعليمية بوصفها نوعاً من المعرفة ومحاولة نشرها بهذه الطريقة لامعنى له. فالجوهري هو الإصلاح الكلي للفرد من أدنى أعماق وعيه. ولاريب أن هذا الإصلاح لايمكن أن يُفرض من الخارج. بل لابد للفرد، في كفاحه لترقية شخصيته، من أن يكافح عامداً لتحقيق إصلاحه. وينبغي على الأقل للفلسفة التي تقترح الحاجة إلى مثل هذا الإصلاح أن تمنح أتباعه قوة كافية لهذه المهمة. وإن هذا النوع من الإصلاح هو ما أعنيه بـ«الثورة الإنسانية».

التعامل مع الرغائب

إكيدا: إن للبشر رغائب كثيرة: الرغبة الغريزية في البقاء كائناً حياً، والظمأ إلى المجد والسلطة، والتوق إلى المعرفة والجمال. يضاف إلى ذلك أن الرغبة في الحب الإنساني أو الحنو ملازمة للحياة كما هي جلية في الإنسان. وفي الحضارة الحديثة يبدو أن الرغبات الغريزية والظمأ إلى السلطة والممتلكات في ازدياد برغم أنها ضخمة الآن. وهذه الرغبات طالما أنها مطلقة العنان تسبّب النزاعات بين البشر وتؤدي بقسوة إلى تدمير البيئة الطبيعية والحياة.

توينبي: إنني شديد الاهتمام بدور الرغائب- ولاسيما الجشع- في العالم الحديث.

إكيدا: أوافق على تأكيدك أن الشر إنما هو نتاج تمركز الإنسان حول نفسه. وأنت تؤكد أن المحبة الدينية هي السبيل الذي يمكن به للإنسان أن يتغلب على تمركزه حول نفسه. وأناكذلك أؤمن أن الدين هو السبيل الأشمل والأكثر أساسية للتغلب على الأنانية. وعلى أية حال، إذا افترضنا أن بوسع المحبة الدينية إخضاع الأنانية، فما هي الآلية السيكولوجية التي يجب أن تستخدمها.

إنني أعتقد بوجود نوع آخر من الرغبة البشرية يرتكز عليه كل الأنواع المعددة آنفاً. وأنا أدعوه الرغبة الأساسية، وأعتقد أنها القوة التي تدفع بفعالية كل الرغبات البشرية الأخرى باتجاه الإبداع. إنها ينبوع الطاقة الدافعة المتأصّلة في الحياة؛ وهي كذلك التوق إلى توحيد حياة المرء بحياة الكون واستمداد الطاقة الحيوية من الكون. وهذه الرغبة الأساسية تنقل نبض الحياة الكونية إلى كل انفعالات البشر وبذلك ترتفع بطبائعهم. ومن ثم فإن الرغبات البشرية المتنوعة التي تُحدثها الحياة الإنسانية تحفز على الإبداع حين تحافظ على اتصالها بالرغبة الأساسية.

توينبي: إن الرغبة هي الاسم الآخر للطاقة النفسية التي تلد الحياة وتُغذيها. والرغبة التي تنشط نموذجاً لنوع من المخلوقات الحية وتدفعه إلى محاولة أن يُبقي

نفسه حياً ويحافظ على وجود نوعه بإعادة إنتاج نفسه متماثلة مع طاقة الكون في هذا الوجه النفسي للطاقة. وبكلمات أخرى، إن الرغبة متماثلة مع الواقع الجوهري، أو على أية حال مع وجه من وجوهه.

إكيدا: من جهة أخرى، وفي أعماق الحياة الإنسانية، فإن الرغائب التي توجد أصلاً لدعم الحياة تتجلى أحياناً في شكل الشهوات الأنانية إلى إخضاع الناس الآخرين والطبيعة وتدمير كلا الجانبين. ويبدو لي أن إرادة القوة عند نيتشه وآدلر والرغبة الغريزية في الموت عند فرديد وماركوزه قد نشأتا عن تأملات في مثل هذه الأعمال الداخلية العميقة. وأنا أدعو الرغبة التي تحولت إلى أنانية متمركزة حول الذات- أي مجموعة من البواعث التي تكمن في قلب الحياة- الرغبة الشيطانية.

توينبي: إن تماثل كل كائن حي فرد مع الكون يتواجد مع الانفصال بين الفرد والكون. وقد يستدعي هذ الانفصال في الكائن المنفصل إحدى الاستجابتين اللتين لا تختلف كل منهما عن الأخرى وحسب ولكنهما متضادتان حقاً. إحدى الاستجابتين هي الرغبة المحبة للتناغم مع الكون بأسره؛ والاستجابة الأخرى هي الرغبة الشيطانية في إخضاع بقية الكون واستغلاله. والرغبة المحبة لا تقتضي نكران الذات، وقد تقتضي في بعض الأحوال التضحية بالذات. والمحبة هي دافع إلى أن ينذر المرء نفسه لخدمة الكائنات الحية الأخرى ولخدمة الكون.

إكيدا: إن الفكر البوذي يفسر الرغبة الشيطانية بهذا النحو. فالبشر حين يحاولون أن يسيطروا على الآخرين أو أن يسيطروا على الطبيعة ويصبحوا سادتها يكونون مسحورين بالرغبة الشيطانية. وتجهد هذه الرغبة أن تقطع الصلات مع كل الرغائب الأخرى ومع الرغبة الأساسية في محاولة منها أن تجعل كل الرغائب الأخرى تحت سيطرتها.

توينبي: الرغبة الشيطانية أشد فطرية من الرغبة المحبة، لأن الذاتية المنفصلة هي من ماهية الوجود على قيد الحياة، والرغبة الشيطانية تسعى إلى حمل هذه الذاتية المنفصلة إلى نتيجتها المنطقية بتوسيع هذه الذاتية المنفصلة إلى مركز الكون

وعلة وجوده. والرغبة الشيطانية، كالرغبة المحبة، تسعى إلى التغلب على الصدع في الكمال وفي وحدة الكون، ذلك الصدع الذي أحدثه ظهور الذات المنفصلة. إلا أن الطريقتين البديلين في محاولة إقامة الوحدة مجدداً إنما هما طريقتان متضادتان. فالمحبة تسعى إلى إعادة إقامة الوحدة بتكريس ذاتها؛ والشيطانية تسعى إلى إقامة الوحدة مجدداً بتأكيد ذاتها.

إكيدا: كيف يمكن للرغبة الشيطانية أن تتحول إلى رغبة مُحبة؟

توينبي: إن كلتا الاستجابتين هما ردتا فعل على توتر يُحدِثه انقسام الكون إلى عدد من الذوات المنفصلة. وكل استجابة تتطلب ثمناً. فالتضحية بالنفس التي قد تتطلبها المحبةمن الممكن أن تصل إلى الحد المتطرف من إفناء الذات، فتلجأ الرغبة في الوحدة المفقودة إلى إخماد الحياة في الذات المنفصلة. والاستجابة الشيطانية هي محاولة الذات المنفصلة المحافظة على الحياة التي هي ماهيتها. ولكن ثمن ردة الفعل العدوانية هذه هو النزاع والتشوش الكامل. والذات العدوانية تدخل في النزاع مع عدد لا يحصى من الذوات العدوانية الأخرى، وكل ذات عدوانية تتنازع مع الكون بأسره.

كيف للكائن الحي المنفصل أن يكرس نفسه من دون أن يُخمِد حياته؟ وكيف له أن يؤكد نفسه من دون أن يدخل في نزاع مع حياة الذوات المنفصلة الأخرى ومع حياة الكون في كليته؟ إن هذين السؤالين تفرضهما علينا خبرتنا. وعلينا أن نسألهما، ولكننا قد نجد أنفسنا عاجزين عن الإجابة عنهما. وقد يكون ثمن وجودنا على قيد الحياة هو النزاع مدى الحياة على حل مشكلة لا تُحل.

إكيدا: لا نكران أن الحياة هي المحاولة المستمرة للتوصل إلى تفاهم على مسألة الرغبة. وأنا أعتقد أن على الإنسان أن يكافح باستمرار لكفّ الرغبة الشيطانية ولكشف الرغبة الأساسية. وجانب من الحياة الإنسانية أن الرغبة الشيطانية لايمكن أن تزول، ولكن قَدَر الإنسان هو أن يكافح على الدوام لإخضاعها وإضعاف قوة عملياتها.

توينبي: وفقاً للكتب المقدسة الباليّة Pali في البوذية الجنوبية، كان البوذا يمارس الإطفاء الكلي للرغبة من كل نوع وينصح أتباعه بذلك، وكانت غايته هي إطفاء الحياة- أو، على أية حال، إطفاء الحياة كما نعرفها في أنفسنا وفي البشر الأحياء جسدياً ونفسياً على هذا الكوكب- إذا كان هذا هو معنى النرفانه. وأظن أن البوذا قد قام بالتشخيص السيكولوجي الصحيح في اعتقاده أنه «إذا» كان إطفاء الرغبة كلياً قابلاً للممارسة، فسيكون هذا مساوياً لإطفاء الحياة نفسها؛ سيكون خروجاً من الحياة إلى حالة الانطفاء.

إكيدا: إن النرفانَه Nirvana تعني إطفاء النور، أي أنها تعني، كما تقول، الانطفاء. إلا أن البوذية الجنوبية (أو الهنايانَه Hinayana) والبوذية الشمالية (أو المهايانَه Mahayana) تختلفان جذرياً في معالجة هذه المشكلة. فبينما تسعى البوذية الجنوبية إلى كبح الرغبة البشرية إلى حد الانطفاء، لا ترى البوذية الشمالية أن مهمتها الرئيسة هي هذا الكبح. وتسعى البوذية الشمالية أساساً إلى إصلاح المجتمع عبر تنوّر الفرد. وهي تؤمن أن الفرد بترجمته روح الحنو البوذية إلى عمل لهذا السبب الأساسي ، لا يستطيع أن يضبط رغبته وحسب بل أن يحولها كذلك إلى قوى روحية بناءة.

وقد قام الفكر البوذي بتحليل مفصّل لتجليات الرغائب التي أصبحت خاضعة للطبيعة الشيطانية ونتائجها في الحياة. وحاولت البوذية، على أساس هذا التحليل، أن توجِد منهجاً عملياً لإخضاع الرغبة الشيطانية. ولا يحاول هذ المنهج إزالة الرغائب نفسها؛ بل يكافح لإخضاع العملية التي لها طبيعتها الشيطانية ولتحرير الرغائب من عبودية تلك الطبيعة.

وإنه لأساسي أن نضبط الرغبة حتى يكون بوسعها أن تقوم بدورها في توجيه البشر، والمجتمع، وكل الكون على طريق الحياة الإبداعية. والضبط ، لا محاولات الإطفاء التي لا طائل وراءها، هو السبيل ذو المعنى إلى التعامل مع

الرغائب. وكما أظهر المحللون النفسيون يؤدي قمع الرغائب إلى الاجتراف الخلفي للنشاط إلى عالم ما تحت الشعور ويغدو سبباً للاعتلال الجسدي والذهني.

توينبي: أوافق على أن الإطفاء الكلي للرغبة مستحيل وأنه لن يكون سائغاً إذا كان ممكناً. وهو محال للسبب الذي أبديتَه. وحقاً لايمكن للرغبة أن تُطفأ؛ ويمكن لها إما أن تُكَفّ عن المستوى الشعوري إلى المستوى اللاشعوري للنفس (مع النتائج الضارة التي لاحظتَها)، وإما أن توجّه خيارياً وعلى عمد إلى الأهداف المناسبة للمرء والتي هي خير بالنسبة إلى أمثاله البشر وإلى الكون كله. وأنا أعتقد أن على الإنسان ألا ينشد هدف الرغبة الانطفائية الذي لايمكن الوصول إليه بل الهدف الذي يمكن الوصول إليه والسائغ وهو توجيه الرغبة إلى الأهداف الخيرة. هل وضعت أصبعي، هنا، على الفارق في التشخيص والاستشراف والقصد بين البوذية الجنوبية والبوذية الشمالية؟

إكيدا: بلى، أعتقد أنك وضعتها، ولكن لتوسيع هذه النقطة دعني أعد إلى البوذية كما علّمها شاكْيَموني. إن الإنسان لكي يصل إلى التنور عليه أن يتغلب على طبيعته المتمركزة حول نفسه. ومن الممكن افتراضه أن شاكيموني لكي يساعده على ذلك قد علّمه أن كل شيء باطل- مشيراً إلى باطل الحياة الأنانية. والمفهوم البوذي لعدم الذاتية يعني أنه ليس هناك جوهر خالد لا يتبّدل في الأنا. ولا أوضاع حياتنا ثابتة. فنحن نشعر بالإحباط في لحظة وبالرضا في اللحظة التالية. ونكافح من أجل مثال رفيع فترة وفي اللحظة التالية نعمل على إشباع رغبة قبيحة. ويبدو أن عدم دوام ظواهر الحياة الإنسانية يثبت فكرة عدم الذاتية أو عدم وجود الذات التي لا تتبدل . ومع ذلك وحتى في هذا التغيّر المتواصل لايمكن لنا أن ننكر وجود بعض الثبات داخل الذات. وإدراك الذات جزء ماهوي من الحياة الإنسانية. ولنفترض أن بوسع المرء أن يصل إلى النرفانه الكاملة، متحرراً من أي ألم، إذا أفلح المرء في إفناء ذاته. فعلى الرغم من ذلك سيكون وصوله إلى هذه النرفانه لامعنى له، لأنه في مثل هذه الحال لن تكون هناك ذات تستطيع أن تشعر بالتحرر من الألم.

إن مفهوم عدم الذاتية، الموجّه إلى إطفاء الرغبة، ليس له دور رئيس في البوذية الشمالية- ولاسيما في فلسفة اللوتُس سوتره- التي تؤكد الانسجام والوحدة بين الذات والكون والتي تعلّم أن الإنسان قد يصل إلى حالة مثالية من السعادة في الحياة المتحدة مع الحياة الكونية. والممارسة الإيثارية للحنو (بالمعنى البوذي) تؤدي بشكل طبيعي إلى التغلب على الرغبة. وبكلمات أخرى، إن الإنسان بإيقاظه لذات (كونية) أكبر يتغلب على ذاته (الفردية) الأصغر والرغائب المرتبطة بها.

توينبي: إذا كنت قد فسّرت شرحك على الوجه الصحيح، حسب مدرسة اللوتس سوتره في البوذية الشمالية، فإن النرفانه ليست توقف الولادات الجديدة. والولادة الجديدة تستمر إلى مالانهاية. ولكن إذا نجحت الذات التي ولدت من جديد في تحسين كارمتها، فإن حياتها في السلسلة غير المتناهية للولادات الجديدة ستصبح حالة سعادة لا حالة عذاب؛ وتكمن السعادة في تقريب الذات الفردية من الذات الكونية. أهذا المذهب متماثل مع تعاليم المدرسة الهندوسية التي تؤمن بأن ماهية الذات الفردية متماثلة مع الواقع الروحي الجوهري (تات تفام أسي Tat tvam asi)؟

إكيدا: برغم أن الهندوسية هي الديانة الهندية التقليدية والبوذية هي الديانة غير التقليدية، فإن أُسُسَهما الأيديولوجية هي نفسها. وعلى حين أن الديانتين تستعير كل منهما المفهومات من الأخرى، فقد ظلتا تؤكدان استقلاليتهما المميزة. إلا أن البوذية قد طورت تعاليمها المتميزة تحت تأثير البرهمانية التي هي، كما تعلم، قد وجدت في الهند منذ زمن مبكر. والهندوسية، التي تلت البوذية في الزمان، قد تأثرت بالتعاليم البوذية.

والمفهوم المعبَّر عنه بالكلمات «تات تفام أسي» في «الأوبانيشاد» Upanishads قد أصبح العنصر المحوري في كل من البوذية والهندوسية. والحقيقة أن هذا المفهوم يجب أن يُعدّ بحدّ ذاته خدمة من أعظم خدمات الشعب الهندي للبشرية. ويكمن الفارق بين تعاليم البوذية الجنوبية والبوذية الشمالية في الطريقة التي تحقق بها الذات الفردية الاتصال بالذات الكونية. فخلافاً لفكرة البوذية الجنوبية أن الذات الفردية

يجب أن تفنى لإحداث المشاركة الأساسية، فإن البوذية الشمالية، ومن غير أن ترفض الذات الفردية، تصب تأكيدها على وحدة الذات الفردية مع الذات الكونية.

توينبي: إن حكمنا ما هو الموقف الصحيح من الرغبة يقرره تصورنا لطبيعة الواقع. والواقع الجوهري، كما أراه، هو ما يسمى هنا «الحياة الكونية»، وبديلها «الذات الكونية». والوصف الثاني من هذين الوصفين هو الأوضح بين الإثنين. فهو يشير إلى ثنائية الذات الإنسانية الفردية وازدواجيتها.

فمن جهة فإن الذات الفردية هي (بلغة التشبيه من الطبيعة الجسدية) هي كِسْرة من الذات الكونية. إنها فِلْذة من «الكل» فصلت نفسها عنه وتحاول- طالما أنها تنال في مسلكها أقل مايمكن من المقاومة- أن تؤكد نفسها ضد بقية الكل. وما دام الذات الفردية تعمل بهذه الطريقة الأنانية، فهي تتمرد على الذات الكونية وتغرّب نفسها عنها.

وهذه علاقة خاطئة بين الذات الفردية والذات الكونية. فإذا لم يصححها الإنسان وإلى أن يصححها، فلن يستطيع أن يكون صالحاً أو سعيداً. وهذه الحقيقة، كما أعتقد، يدركها كل الناس من ذوي الإرادة الطيبة، سواءٌ أكانوا بوذيين جنوبيين، أم بوذيين شماليين، أم مسيحيين، أم لا أدريين، أم أتباع طريقة أخرى في الحياة الروحية. والنقطة التي يختلفون عليها بعضهم مع بعض هي القاعدة الخاصة بالوصول إلى هذا الهدف المشترك.

وبمقدار ما تمتد معرفتي السطحية، فإن لديّ الانطباع بأنك تشرح بشكل صحيح قاعدة البوذية الجنوبية للتغلب على الانقسام والتعارض والتوتر بين الذات الفردية والذات الكونية. و«الأَرْهت» arhat ينشد إعادة إنشاء الوحدة والانسجام بإطفاء الذات الفردية، وهو يساوي بحق بينه وبين إطفاء الرغائب من كل الأنواع، من دون تمييز أو تفريق بين الرغائب من مختلف الأنواع.

وأنا أوافق على أن قاعدة البوذية الجنوبية لإعادة إنشاء الانسجام والوحدة غير عملية، فالفرد الذي ينجح في إطفاء ذاته الفردية لا يحقق بذلك إعادة توحيد نفسه مع الذات الكونية. وهو، على الضد، يوقف نفسه عن الوصول إلى الذات الكونية. وقد أشرتَ إلى ذلك بقولك إننا لا نستطيع أن ننكر وجود بعض الثبات في الذات، وإدراك ذلك هو جانب ماهوي في الحياة.

وهذه هي مفارقة الذات وصعوبتها. إذ لا يتم وعينا للذات الكونية، ووصولنا إليه، إلا عبر الذات الفردية. وصحيح كذلك أن الذات الفردية، مادامت تسلك سبيل المقاومة الدنيا، ستكون متمردة على الذات الكونية. ولكن، مادامت كلتا هاتين الحقيقتين صحيحتين، فإن قاعدة البوذية الجنوبية بسيطة للغاية– وهي حقاً ساذجة للغاية. فنحن علينا أن نسيطر على الذات الفردية، ولكن على ألا يكون هدفنا هو إطفاؤها بل توجيهها من جديد. وهذا يعني أننا، بلغة التحليل البوذي الجنوبي للذات الفردية بوصفها مرتعاً للرغائب، ينبغي أن نميز بين الأنواع المختلفة من الرغبة. نولنُا أن نخفف من رغباتنا الأنانية وأن نخضعها، ولكن مهما كان الثمن الذي ندفعه للأنا مرتفعاً علينا أن نتبّع رغباتنا الإيثارية في الانسجام والوحدة مع الذات الكونية.

إكيدا: أظن أن السبيل إلى إحداث هذا الاندماج مرتبط بما دعوتَه السيطرة على الذات. فأرجو منك لمساعدتي على أن أرى أفسّرتُ قصدك على الوجه الصحيح أن تشرح لي ما تعنيه بـ «السيطرة على الذات» بلغة أشد ملموسية.

توينبي: ما أقصده بـ «السيطرة على الذات» هو تغلّب الإنسان على الرغبة التي تخص ّذاته الصغرى عبر توحيد الذات الصغرى بالحياة الكونية. وتنوّر الفرد هو الوسيلة اللازبة للإصلاح الاجتماعي لأن الفاعلين في العالم الظاهري الذي نعيش ونعمل فيه نحن البشر هم أفراد البشر. والطريقة الملموسة لتحقيق هذا الهدف هي اتّباع هدي الحنو، وهو رغبة من الرغبات الفطرية في الذات الفردية. والحنو هو الرغبة التي تدفع الذات الفردية إلى توسيع مجال اهتمامها الذاتي ليشمل الذات الكونية كلها.

ويبدو لي أن البوذية الشمالية في هذه النقطة ذات الأهمية الشديدة الواضحة تؤيدها المجموعة الإبراهيمية من الديانات (اليهودية والمسيحية والإسلام). والكلمة العربية «الإسلام» تعنى التسليم أو تسليم الذات الفردية لخدمة الذات الكونية، التي يُرمز إليها في الأديان الإبراهيمية بالمصطلح التشبيهي «الله». وأنا أرى أن معجم البوذية غير القائم على االتشبيه بالإنسان أفضل تعبير عن الحقيقة التي تفوق الوصف حول الذات.

إكيدا: إن الذات الكونية، برأيي، هي قوة الحياة الكونية. والتفسير البوذي هو أن حياة أفراد البشر مترابطة في أعمق أعماقها مع الحياة الكونية، التي هي مستقلة أو متفردة عنها. وخاصية الحياة المتفردة هي القدرة على إحداث الحركة والفعل. على أن الواقع الجوهري الذي يمنح الحياة هذه القدرة هو «القانون» المتأصّل في قوة الحياة الكونية. وهذا الوجه في تعاليم البوذية الشمالية يضعها بمعزل عن الديانات ذات النظام الإبراهيمي. فإذا كان المعبود ذو الطبيعة الفائقة –God أو «الله» أو أي شكل يمكن أن يكون له– يُفترض مسبقاً، فإن القدرة على إحداث الحركة والفعل في الحياة الإنسانية غير متأصّلة في تلك الحياة؛ بل يمنحها وجود خارجي. وإذا كانت هذه هي الحال أصبح الإنسان نوعاً من الآلية التي تنشطها قدرة تدخلها من الخارج.

و«القانون» البوذي الشمالي هو أن مصدر الحياة ليس واقعاً موجوداً خارج البشرية؛ بل هو يعمّ الحياة الإنسانية والكونية على السواء. وبناء على ذلك فإن ماهية تعاليمها هي التنبيه على معرفة «القانون» داخل الإنسان نفسه أو معرفة وحدة الحياة المتفردة والكونية. وقل بمصطلحات مختلفة قليلاً: إن البوذية الشمالية لا تتصور أن الواقع الجوهري رب– كائن له شكل إنسان– بل قوة الحياة الكونية و«القانون» الذي يعمل على أعمق مستوى لها.

توينبي: يبدو أكثر إقناعاً أن نفسر الذات الكونية بأنها «القانون» من أن نفسرها بأنها إله. أضف إلى ذلك أنه يبدو أن نهج البوذية الجنوبية في قهر الرغبة أقل سهولة حين يوضع موضع الممارسة من تعاليم البوذية الشمالية.

ويبدو لي أن البوذية الشمالية والديانات الإبراهيمية يتفق كل منها مع الأخرى، على الضد من قاعدة البوذية الجنوبية في السلوك الإنساني.

إن «كل» الديانات العليا تناشد الإنسان أن يتغلب على رغباته الأنانية. وهذه مهمة بالغة الصعوبة.

إكيدا: ما من شك أن التغلب عليها صعب، ولكن إذا لم يكافح الإنسان للتغلب على رغباته الدنيا، أصبحت للعناصر الحيوانية في بنيته اليد العليا. ولدى تأملي في السبب الذي يجعل التغلب على الرغائب صعباً وصلت إلى الاعتقاد بأنه ربما لأن بعض الديانات العليا لم تفهم بوضوح طبيعة الذات الكونية، وأنها نتيجة لذلك الإخفاق قد خلقت مصاعب منهجية عملية. فهي برغم إدراكها للحاجة إلى السيطرة على الذات، فإنها لم تكن موقنة ما هي الذات. وعندما تفهم أن الذات تتألف، إلى حد ما، من الرغبات والانفعالات، تخفق في فهم طبيعتها الكاملة وفي فهم في أية ناحية هي تختلف عن الذات الكونية.

والبوذية تعلّم أن الذات الفردية، التي يجب أن يسيطَر عليها، والذات الكونية هما نفسهما. وما إن يصبح المرء متنوراً بهذه المعرفة حتى يرى أن ذاته ليست فِلْذة منعزلة عن الذات الكونية بل هي في الحقيقة الذات الكونية. وبلوغ هذه المعرفة هو التنور الأساسي بعالم البوذا؛ وهو إدراك روحي داخلي. وبلغة الفعل العملي، لابد لهذه المعرفة أن تصطبغ بتواضع الإدراك أن المرء إن هو إلا جزء متمم للذات الكونية.

إن الدور الحقيقي للدين هو أن يمد الإنسان بالقدرة على التغلب على الرغبة وتطوير السمات المثلى في إنسانيته. وينبغي للدين أن ينبه الإنسان على إدراك قوة الحياة في أعماق نفسه وأن يلهمه القوة لدمج قوة الحياة تلك بقوة الحياة الكونية. وأنا أتفق معك أن على الإنسان أن يكافح باستمرار لينذر نفسه للكون.

توينبي: في الواقع، إن الذات الفردية والذات الكونية متماثلتان. وأنا أعتقد أن «تات تفام أسي» هي الحقيقة. وعلى أية حال، فإن «تات تفام أسي» هي ببسيط

العبارة قضية فكرية. وهي من ثم حقيقية بالاحتمال فقط إلا إذا وإلى أن تصبح حقيقية بالفعل بالعمل الأخلاقي- وهذا ما يجب أن تقوم به الذات الفردية. والذات الفردية تغترب عن الذات الكونية بالجشع. وهذا الجشع هو الرغبة في استغلال الكون لأغراض الذات الفردية؛ ونقيض الجشع هو الحنو. والذات الفردية بممارستها للحنو يمكن لها أن تصبح الذات الكونية بالفعل.

معنى القدر

إكيدا: ثمة تفاوت واضح في حظوظ الناس وأقدارهم. فليس كل البشر متساوين: بل بعضهم أغنى وأكثر حكمة وموهبة من الآخرين. وما من شك أن العوامل البيئية تُسهم في تشكيل كل فرد، ولكن الشروط البيئية التي يولد فيها المرء تختلف من مكان إلى مكان، وليس للإنسان دور في اختيارها. إن هذ الأمر والصعوبات والتقلبات الكثيرة التي يواجهها الإنسان طوال الحياة تجبرني على الاعتقاد بوجود القدر.

وبوصولي إلى هذا الاعتقاد عليّ أن أكتشف ما الذي يشكل القدر. إن الحياة وفقاً للفكر البوذي تجري في ثلاثة أنماط زمانية هي الماضي والحاضر والمستقبل. وأفعال الفرد في الماضي تحدد قدره في الحاضر. على أن المسيحية تفسّر القدر بأنه مشيئة إله قادر على كل شيء عليم بكل شيء.

توينبي: تتفق البوذية والمسيحية في الاعتقاد بأنه لتعليل حظوظ الناس علينا أن ننظر إلى ما وراء حدود الحياة الواحدة.

وتعتقد البوذية أن حظوظ الفرد يحددها عمله (الكارْمة). وإذا كنت أفهم المفهوم البوذي للكارمة فهماً صحيحاً فهو يعني أن أعمالنا تخلق لنا نوعاً من الحساب المصرفي الأخلاقي، يتبدل فيه الميزان باستمرار (وقد يكون إما رصيد دائن وإما رصيد مدين في مرحلة معينة) بالقيود الجديدة في أعمدة الدائن والمدين. إن هذا التعليل للتفاوت في الحظوظ يتطلب الفرضية أن الشخصية قد تشكلت قبل

الولادة وأنها لا تنطفىء بالموت. ووفقاً للاعتقاد البوذي فإن الشخصية تولد بعد الموت مع حسابها الكارمي للدائن والمدين الذي يظل سارياً ومفتوحاً. وقد يتكرر الموت والميلاد الجديد عدداً من المرات.

وتعتقد المسيحية أن حظوظ الفرد يحددها إله قادر على كل شيء، خلق الكون وأخذ يوجّه سيره نحو غاية قررها. والتعليل المسيحي يقتضي الفرضية أن الإله القادر على كل شيء موجود.

والله، وفقاً للاعتقاد المسيحي، هو الذي يفرض على الإنسان شخصيته ويقرر الزمان والمكان والوضع الاجتماعي الذي يولد فيه الإنسان ضمن ذلك الزمان والمكان. والمسيحيون، خلافاً للبوذيين، يعتقدون أنه ليس للإنسان غير عمر واحد في هذه الدنيا. وتاريخ حمله في رحم أمه هو حسب الاعتقاد المسيحي بداية وجوده الروحي والجسدي. إلا أن المسيحيين يتفقون مع البوذيين في الاعتقاد بأن شخصية الإنسان لا تنطفىء بالموت. وعلى الرغم من أن المسيحيين لا يعتقدون أن الإنسان يعود إلى الظهور مرة أخرى في هذه الدنيا، فهم يعتقدون أنه خالد وأن مثواه النهائي بعد موته إما الجنة- ربما عبر المطهر- وإما الجحيم.

والمسيحيون الذين يحملون الاعتقاد المسيحي بوجود إله قادر على كل شيء يعتقدون على سبيل الاستنتاج المنطقي أن الإنسان قد قدَّر الله له سلفاً أن يذهب في نهاية المطاف إما إلى الفردوس وإما إلى الجحيم. ويعتقد سواهم من المسيحيين أن قدر الإنسان بعد الموت تقرره، جزئياً على الأقل، الكارمة التي يحملها، التي هي في الرؤية المسيحية حساب يُفتح في الولادة ويغلق عند الموت ضمن حياة واحدة في هذه الدنيا. وفي تاريخ اللاهوت المسيحي فإن الخلاف حول الأدوار الخاصة بالله والإنسان نفسه في تحديد قدر الإنسان لم يحسمه أي اتفاق مقبول على وجه العموم.

وفي القرون الثلاثة الأخيرة أخذ الغربيون يكفّون عن الاعتقاد بالتعاليم المسيحية على نحو متزايد. ولم يعد الكثيرون من غير المسيحيين يؤمنون بوجود إله قادر على كل شيء أو ببقاء شخصية الإنسان بعد الموت. وهم يتفقون مع المسيحيين في الاعتقاد بأن ظهور الإنسان في هذه الدنيا مقصور على حياة واحدة. ويحاجّون أن قَدَره في حياته يحدّده جزئياً اتحاد الجينات التي ورثها من أسلافه، وتحدده جزئياً البيئة، وتحدده جزئياً كذلك الكارمة التي يحملها ضمن حدود حياة واحدة.

ويبدو لي أن هذه المعتقدات الغربية ما بعد المسيحية هي في الحقيقة معتقدات مسيحية معبَّر عنها بكلمات أخرى. فإرث الفرد التصادفي الفعلي من الجينات مساوٍ لعمل الله التحكمي في التقدير سلفاً. وإرث الجينات هو كذلك تحكمي لأن عدد اتحادات الجينات الممكنة هو عملياً لا نهائي. ودور البيئة مساوٍ لوضع اللهِ الفردَ في زمان ومكان معينين ووضعٍ اجتماعي خاص. ويتفق الغربيون ما بعد المسيحيين مع المسيحيين غير الجبريين في الاعتقاد بأن قدر الإنسان تقرره كارمة الإنسان، ولو أنهم، خلافاً للمسيحيين والبوذيين، يعتقدون أن حسابه الكارمي لا يؤثّر في مصيره بعد الموت؛ فهو، كما يرى غير المسيحيين، ليس له قدر بعد الوفاة، لأن الموت إلغاء.

إكيدا: هذا يعني أن الآراء في القدر تختلف اختلافاً كبيراً اعتماداً على مسألة هل يؤمن الفرد بأن الحياة شيء يحدث مرة واحدة ليس غير أم أنها خالدة. فإذا كان وجود الفرد ينتهي بكامله عند الوفاة، فالمصير بعد الموت غير جدير بالبحث. وإذا كان قدر المرء يبدأ بالولادة وينتهي بالموت، فلماذا يولد أفراد البشر كلهم مختلفين؟ وإذا كان الإله القدير على كل شيء عادلاً، فمن شأنه أن يهب كل امرىء بداية متساوية، ولكنه لا يفعل ذلك. فهل تستطيع أن تفسّر هذا الأمر؟ وهل يمارس الواقع الروحي الجوهري وراء الكون سيطرة إرادية على المصير البشري؟

توينبي: إنني كغيري من الغربيين غير المسيحيين أعتقد أن الاختلافات في الوراثة والبيئة تفسّر جزئياً الاختلافات في الحظوظ البشرية. على أنني أعتقد كذلك

أن الكارمة تقوم بدور أكبر مما ينسبه إليها بعض أمثالي الغربيين غير المسيحيين من ذوي الذهن الأكثر حتمية. وأنا أختلف أيضاً عن بعضهم ممن لا يؤمنون، خلافاً لي، بوجود أي واقع روحي جوهري وراء الجانب الروحي للطبيعة البشرية التي نحن مطلعون عليها في تجربتنا.

لقد كانت لي تجربة مباشرة في الكارمة في حياتي وفي حيوات الناس الذين أعرفهم معرفة مباشرة أو غير مباشرة. وبوسعي كذلك أن أرى أن الكارمة قد فعلت فعلها في تواريخ الجماعات والمؤسسات البشرية. وهذه شبكات من العلاقات بين البشر الفانين الذين يحلّون محل أسلافهم، ويحل محلهم أخلافهم، وهكذا يمكن لشبكة العلاقات أن تدوم مدة أطول بكثير من أمد حياة واحدة، وهذا ما يحدث في معظم الأحيان. وعلى ذلك لا يتطلب الدليلُ على عمل الكارمة في تواريخ الجماعات والمؤسسات الفرضية بأن الشخصية تحتفظ بوحدة متواصلة عبر سلسلة الولادات والوفيات. فالاستمرار تؤكده شبكة العلاقات، لاشخصيات البشر التي ترتبط مؤقتاً من خلال هذه الشبكة. ولديّ الآن ثلاثة أمثلة من التاريخ البريطاني على ما أعني بعمل الكارمة في تواريخ الجماعات والمؤسسات.

لقد خاض الإنجليز في القرنين الرابع عشر والخامس عشر حرب مائة السنة بقصد فتح فرنسا وأخفقوا، وأدى ذلك بهم إلى أن يتخلوا باستمرار عن الطموح في فتح المنطقة الأوربية وأدى بهم كذلك إلى أن يحجموا عن التدخل السياسي والعسكري في الشؤون الأوربية إلا لغرض واحد هو منع القوات الأوربية من فتح بريطانيا. وكان ذلك شطباً ناجحاً لقيد المدين في الحساب الكارمي لبريطانيا.

وكان الشعب البريطاني في القرن السابع عشر عنيفاً من الوجهة السياسية. فخاض البريطانيون حرباً أهلية، وأعدموا ملكهم، وجلبوا على أنفسهم حكماً عسكرياً محل الملك المطلق. وأفضت هذه التجربة المتحررة من الوهم بالإنجليز إلى أن يصبحوا غير عنيفين في سياستهم. وكانوا في هذا المثال ناجحين في تحويل رصيد المدين في حسابهم الكارمي إلى رصيد الدائن.

وفي القرن الثامن عشر وأوائل التاسع عشر كان مستخدِمو العمال الصناعيين في بريطانيا عديمي الرحمة في استغلال العمال لفائدة أصحابَ العمل. وفي القرن العشرين تابت الطبقة الوسطى البريطانية عن ظلمها الاقتصادي السابق وأقامت طوعاً أكبر عدل اقتصادي بين العمال الصناعيين. ولكن بمرور الزمن نظّم العمال نقابات العمال دفاعاً عن النفس. وأصبحت هذه النقابات الآن قوية بما يكفي لأخذ موقف الهجوم. والآن وقد امتلكت القوة، فهي تتصرف لفائدتها بقسوة كما كان أصحاب العمل يتصرفون في الماضي. وفي هذه الحال حاول الشعب البريطاني ثانية أن يحوّل رصيد المدين الكارمي إلى رصيد دائن، ولكنه أخفق في هذه المرة. فلم ينجحوا في أن يصبحوا رحماء في تعاملهم الاقتصادي بعضهم مع بعض. وفي العلاقات بين المستخدِمين والمستخدَمين تحولت الجداول، ولكن انعدام الرحمة في السلوك لم يزلْ.

إكيدا: أتفق معك تمام الاتفاق في فهم الكارمة في الجماعات والأمم. فما دامت المجتمعات هي مجموعات أفراد البشر فمن الممكن أن نعدّها أجساماً حياتية على نطاق واسع. إن لها قوانينها في العمليات، وطرقها في النمو والتكاثر، وقدراتها على التجدد الذاتي. (وأنا أعدّ هذه الوظائف سمات مميزة للجسم الحياتي). وبما أن المجتمعات والمؤسسات والأمم أجسام حياتية على نطاق واسع فإنها تشكل الكارمة الخاصة بها من داخلها. فهي تتأثر بهذه الكارمات وتنتج كارمات جديدة.

وإذا صح ذلك، فعلى السلطات التنفيذية التي تقود الأمم والمجتمعات أن تفكر بلغة الكارمة على نطاق هائل وينبغي أن يكون لها إدراك شامل للأمور للمحافظة على تنظيم صفحة الرصيد الكارمي العام. ومهما كانت براعة القائد في مجالات السياسة والاقتصاد، فإذا سمح للكارمة أن تسير من سيء إلى أسوأ وأفسدت بذلك نظام الرصيد فلن يكون في وسعه أن يتجنب إيصال شعبه إلى الشقاء. وكانت اليابان في الحرب العالمية الثانية حالة واضحة للشعب الذي تجاهل وزن الكارمة، وسمح لها أن تنمو على هواها، وكان عليه أن يدفع ثمناً قاسياً عند

تصفية الحساب اللاحق. واتبّعت اليابان بعد الحرب كذلك السياسات الاقتصادية التي تضع الربح في المقدمة والتي خلقت التلوث البيئي الخطير. والتلوث بوصفه قيد مدين في صفحة الرصيد الكارمي للأمة يؤدي إلى الانتقامات العامة العنيفة.

توينبي: يبدو أن أمثلتك التوضيحية تقوي أفكاري حول الكارمة على نطاق واسع. ولكنك سألت قبل ذلك عن طبيعة الواقع الروحي الجوهري.

إنني لا أؤمن بوجود إله وحيد قادر على كل شيء ولكنه ذكر شبيه بالإنسان من جوانب أخرى من النوع الذي يؤمن به اليهود والمسيحيون والمسلمون. ولا أؤمن بتعددية الآلهة الشبيهة بالإنسان، من الذكور والإناث على سواء، كالبانتيون الهندوسي والبانتيونين اليوناني والإسكنديناڤي اللذين سبقا المسيحية. وأنا في الوقت نفسه لا أجد معقولاً أن البشر، أو الكائنات الشبيهة بالبشر في الكواكب الأخرى الصالحة للسكنى في الأنظمة الشمسية الأخرى إنما هم- أو هي- الحقائق الروحية العليا في الكون. والبشر يعون الاختلاف بين الخير والشر. وضمائرهم تقول لهم إنه ينبغي لهم دائماً أن يعملوا خيراً، ولو أنهم فعلياً يعملون الشر على الأقل كأنهم لا يعملونه في أكثر الأحوال. وتتضمن خبرتهم في سلوكهم وإدانتهم لسلوكهم الرديء الإيمان بوجود شيء أفضل من الطبيعة البشرية.

إكيدا: أنت تقصد، أن التواضع البشري أمام الواقع الجوهري الذي يتجاوز المعرفة البشرية يجعل السلوك الأخلاقي ممكناً. وأنا أفترض أن تبجيل هذا الواقع هو الدين.

توينبي: إن الطبيعة البشرية تفعل الشر بمقدار ما تخفق في التغلب على تمركزها الذاتي الفطري. ولكنها تتغلب على هذا التمركز أحياناً. وفي بعض الأحيان يضحي الإنسان بنفسه من أجل شيء يتجاوز ذاته- قد يكون إنساناً آخر أو جماعة بشرية أو كل الجنس البشري أو الكون بأسره. وحين يفعل ذلك، فهو يحاول خدمة الكون بدلاً من أن يحاول جعل الكون يخدم جشعه الأناني. والدافع الذي يجعله يضحي بنفسه هو المحبة. والمحبة والجشع كلاهما شكل من أشكال

الرغبة، ولكنهما رغبتان ذاتا أهداف متضادة. والجشع يحاول أن يجعل الكون فِلْذَةَ منه؛ والمحبة تحاول أن تُخْضِعَ هذه الفلذة للكون.

ووفقاً لأحد الكتب المسيحية المقدسة فإن «الله محبة». وإذا كان الله الشبيه بالإنسان موجوداً فإنه سيكره كما سيحب وسيكون سيئاً كما سيكون جيداً. وهذا في الحقيقة ما يظهر به الله اليهودي، في معظم الأحوال، في الكتب المقدسة اليهودية والمسيحية والإسلامية. وعلى رغم أنني لا أعتقد أن المحبة شخص أو أن المحبة كلية القدرة فأنا أعتقد أن المحبة هي الواقع الروحي الجوهري. وهذه فرضية غير قابلة للتحقق منها كالاعتقاد بوجود الله والإيمان بالولادة الجديدة للكائنات البشرية.

إكيدا: ولكن لنفترض أن المحبة هي الواقع الروحي الجوهري. إن المحبة توجد في القلب البشري. ومن ثم فالواقع الروحي الجوهري في الكون يوجد في الوقت نفسه في القلب البشري.

توينبي: إن المحبة، كما نعرفها في الكائنات البشرية، هي علاقة بين الأشخاص، والأشخاص يحبون ويكرهون ويفعلون الشر والخير. والواقع الجوهري لايمكن أن يكون شخصاً كالإله «يهوه» أو الإله «فيشنو». ولكنني لا أستطيع أن أتصور أن الواقع الجوهري إما هو تحت الشخصي وإما فوق الشخصي. وبوسعي أن أقترب من تعريف فكرتي إذا وضعتها في صيغة سلبية: ليس الإنسان هو الواقع الروحي الأعلى، ولكن الواقع الروحي الأعلى أو الواقع الجوهري، الذي هو ليس إنساناً، هو كذلك ليس إلهاً وليس «لا إله».

إكيدا: أنت تعني بقولك إن الواقع الروحي الجوهري ليس إلهاً أنه ليس إلهاً أنثرو بومورفياً من النوع المعبود في الأديان الإبراهيمية. ولكنك في قولك إنه كذلك ليس «لا إله» تعني أنه ليست له شخصية شبيهة بالإنسان. ألا يمكننا أن نقول إن الواقع الجوهري هو «القانون» المتأصل في الكون؟ إن هذا «القانون» هو علة كل الظواهر وهو الواقع الذي يصبح المبدأ الأساسي في المحافظة على الانسجام التام بين

كل الظواهر. وأنا أعتقد أن حركة الكون، القائمة على «القانون»، هي الحنو (جيهي Jihi في المصطلحات البوذية اليابانية)- أو إذا استخدمنا كلمتك هي «المحبة»- التي تكافح لإشادة الانسجام والمحافظة عليه بين كل الأشياء. وعندما يُظهر الإنسان الأنانية يعطّل هذا الانسجام. ومن جهة أخرى، إنه لجعل القانون ملازماً للكون ينبغي أن تكون غاية أفعال الفرد هي العمل وفاقاً للانسجام الكوني. وعلى أساس هذه الاعتبارات أعتقد أن ماتدعوه الواقع الروحي الجوهري هو ما أعنيه بـ «القانون».

والواقع الجوهري ، كما تقول، ليس فوق شخصي وليس تحت شخصي. وعندما يكافح الكائن البشري الفرد من أجل الواقع الروحي الجوهري ويتغلب على جشعه يصبح الواقع الجوهري متجلياً فيه. وبكلمات أخرى، إن القانون» المتأصّل في الكون الكلي كامن في الإنسان، الذي هو مجرد فلْذة من الكون.

ويبدو لي كذلك أن قدر الإنسان تحدده الطريقة التي يحافظ بها على الصلة مع الواقع الروحي الجوهري. وبكلمات أخرى، إن الواقع الروحي الجوهري في حد ذاته لايحدد إرادياً قدر الإنسان. بل إن مواقف الإنسان وأعماله في صلته بالواقع الروحي الجوهري تحدد قدره. وباختصار، إن الأعمال والمواقف البشرية تحدد الكارمة البشرية.

والبوذية لتفسيرها القدر بأنه نتيجة العلل والمعلولات في الكارمة البشرية الفردية فهي تحتوي على المفتاح لإشادة المسؤولية والاستقلالية الإنسانيتين الأساسيتين. وفي إشادة المسؤولية والاستقلالية يتخذ الفرد في الواقع الخطوة الأولى باتجاه تحويل قدره وقدر المجتمع والمؤسسات الأخرى.

توينبي: إن تقديم الكارمة بمصطلحات غير شخصية هو، كما يبدو لي، إنجاز من الإنجازات الفكرية والأخلاقية العظيمة للبوذية. وقد حاولت الأديان غير الناضجة أن تعبّر عن الحقيقة نفسها بمصطلحات شخصية- «غيرة الآلهة» و«يوم الحساب». وهذه التخيلات يسوء تمثيلها لطبيعة الكارمة بإدخال عنصر التحكمية شبه البشرية.

تعريف التقدم الحقيقي

إكيدا: لقد وُجدت فكرة اليوتوبيا عند الكثير من المجتمعات والأعراق منذ الأزمان القديمة. وأصبح كتاب السير توماس مور «اليوتوبيا» مرادفاً للبلد المثالي، ولكن هناك عدة كتب أخرى في موضوعات مشابهة: «الأطلنتيس الجديد» لفرنسيس بيكون، و«مدينة الشمس» لـ «كمبانيلا»، و«اليوتوبيا الحديثة» من تأليف هـ. ج. ويلز. وفي اليابان كذلك فإن الأساطير المتعلقة بـ «شينسنكيو» Shinsenkyo أو البلد المثالي؛ و«هورايكوكو» Horaikoku أو جزيرة الشباب الخالد؛ و«ريوغوجو» Ryugujo أو قصر الملك التنين تعالج اليوتوبيات.

توينبي: إن أقدم الأمثلة على هذا الجنس الأدبي هي يونانية، بالرغم من أن كلمة «يوتوبيا» Utobia لم يبتكرها اليونان بل السير توماس مور. واليوتوبيات اليونانية- يوتوبيات أفلاطون وأرسطو على سبيل المثال- إنما هي على الأغلب استعادية. فقد كان مؤلفوها يشعرون في زمنهم بأن الحضارة اليونانية قد اجتازت أوجها. وكان هدفهم هو تثبيت المجتمع أو تجميده على أمل إنقاذه من أن ينحدر أكثر. ولم تترجم هذه اليوتوبيات اليونانية إلى وقائع في التاريخ اليوناني. ومن جهة أخرى، كان نظام التوكوغاوا في التاريخ الياباني إنجازاً سياسياً واجتماعياً في الحياة الواقعية كان من شأن أفلاطون وأرسطو أن يعجبا به. ولعلي أضيف أن الإخفاق النهائي لنظام التوكوغاوا في تجميد المجتمع الياباني يظهر أن يوتوبيات أفلاطون وأرسطو كانت، بالرؤية طويلة الأمد، غير عملية.

إكيدا: إن المقارنة بين الرؤى اليوتوبية لأفلاطون وأرسطو ونظام توكوغاوا لها سحرها. ولكن كما تقول حتى آل توكوغاوا قد أخفقوا أخيراً في تثبيت المجتمع الياباني.

وعموماً ينظر الناس بتشاؤم إلى العوالم المثالية المرسومة بوصفها امتدادات للمجتمع المعاصر. إن رواية ألدوس هكسي «العالم الجديد الشجاع» ورواية جورج أورويل «١٩٨٤» توضحان النظرة التشاؤمية إلى التحويل اليوتوبي لعالمنا. وأصبح

الكومبيوتر شديد الإفساد في عصرنا الجديد إلى حد أن بعض الناس قد عجلوا إمكانية ظهور «اليوتوبيا الحاسوبية». ومع ذلك فإنه حتى الناس الذين يقترحون هذا التطور ليسوا قادرين على إخفاء أثر الاحتقار لما يجب أن يتضمنه العالم اليوتوبي الحاسوبي لا محالة.

وتنشأ المقاربة التشاؤمية للمجتمع اليوتوبي من سببين على الأقل. أولاً، إنها انعكاس لتعليق الإنسان النقدي على أنه بالرغم من أن حضارتنا قد نشأت ظاهرياً على أمل العالم الأفضل فإن الشقاء الإنساني هو وحده الذي ازداد. ثانياً، إن فكرة اليوتوبيا في شكلها القديم تستلزم المجتمع المسالم الذي تتحقق فيه كل الرغائب البشرية. ولم يعد الناس موقنين اليوم أن مجرد تحقيق الرغبات يعني السعادة الحقيقية.

والرؤية التشاؤمية المأخوذة عن اليوتوبيا مرتبطة بالمفهوم السوسيولوجي للتقدم. ومن الواضح أن التقدم هو عماد رجل العلم الحديث الذي يجد البهجة الكبيرة في إضافة شيء إلى الحقائق المكتشفة حتى الآن أو في التقدم بالتكنولوجيا إلى ما يتخطى مستواها الحالي. وإذا لم ننظر إلا من إطار العلم وجدنا إنجازات التقدم واضحة. ولكن هل التقدم العلمي مرتبط مباشرة وبالضرورة بالتقدم في الثقافة الإنسانية. من دون شك، إننا إذا نظرنا من وجهة النظر العلمية وجدنا تطور الطاقة النووية خطوة إلى الأمام صانعة لعهد جديد، ولكن هل مئات آلاف الحيوات التي تم القضاء عليها في هيروشيما وناغازاكي تُجيز لنا أن نكون سعداء بهذا النوع من التقدم؟

توينبي: لقد كان جُلّ اليوتوبيات الغربية الحديثة المبكرة تفاؤلية، لأنها لم ترسم بوضوح الفارق الحاسم بين التقدم العلمي والتقدم الروحي. وعلى أية حال، يُفترض خطأً في بعضها أن التقدم العلمي والتكنولوجي التراكمي يجلب التقدم الروحي التراكمي آلياً. وهذا الوهم الغربي الحديث قد هزّه نشوب الحرب العالمية الأولى وحطمه صنع القنابل الذرية وإلقاؤها في نهاية الحرب العالمية الثانية. وقد

عاش هـ. ج. ويلز مدة كافية ليصبح متحرراً من الوهم ومنغَّصاً. واليوتوبيات ما بعد الويلزية (نسبة إلى ج. هـ. ويلز) هي هجائيات ضد اليوتوبيا. إنها متشائمة إلى أقصى حد في رد فعل على التفاؤلية المفرطة في اليوتوبيات التي انتشرت في القرون الأربعة التي تنتهي في ١٩١٤.

إكيدا: يجب أن يُرسَم الفارق بين التقدم المادي والتقدم الروحي بوضوح. وقد أخفق الأدب اليوتوبي في معظم الأحيان في القيام بذلك. والتقدم في مجالات السعي المرتبطة بالمادة غير العضوية واضح. أما في الحقول المتعلقة بالكائنات الحية، ولاسيما الكائنات ذوات الحس والإدراك، فمن غير الصواب اتخاذ أحكام سريعة بشأن الطبيعة التقدمية لأي ابتكار أو اكتشاف. ولابد من دراسة الكائنات البشرية لا بوصفها مجرد كائنات مادية بل كذلك بوصفها كائنات روحية وذهنية. وردود فعل هذه الكائنات غير متماثلة في كل الأحوال. وعلى سبيل المثال، فإنه اعتماداً على الطريقة التي تُستقبل بها الظاهرة قد تجلب الفرح والسعادة لفرد والحزن والأسى لآخر. وإنجاز وضع اجتماعي ما قد تعدّه جماعة ما نافعاً وتراه جماعة أخرى ثقيل الوطأة إلى أقصى الحدود. أضف إلى ذلك أن فرداً معيناً يستجيب لظاهرة معينة بسعادة في إحدى المراحل، في حين أن الظاهرة نفسها قد تجعله بائساً بعدئذ.

وكما أشرتَ في تعليقك على التحول من التفاؤلية إلى التشاؤمية فيما يتعلق بجنس اليوتوبيا، فإن رود الفعل البشرية الدقيقة تنعكس في المواقف من اليوتوبيات. والآن كما أننا لم نعد نتقبّل بإيمان لا يجادَل فكرة أن التقدم المادي مفيد من دون قيد أو شرط علينا أن نحاول أن نقوّم من جديد أهمية فكرة التقدم نفسها ونكتشف بذلك إلى أي حد هي جديرة بثقتنا.

وينبغي أن يقوم العلماء كذلك بامتحان التقدم. ويجب على رجال العلم بدلاً من أن يقبلوا قبولاً أعمى أن التقدم أساس نشاطهم أن يمتحنوا مجال نشاطهم من وجهة نظر معناه بالنسبة إلى كل البشر. وبكلمات أخرى، على العالم أن يهتدي

في كل بحثه بالضمير الإنساني وبالقدرة القوية على خلق أحكام القيمة. ومن المحتمل أن يعارض علماء الماضي فكرتي معارضة عنيفة بوصفها تسير على نحو معاكس للحرية التي يتطلبها العلم المحض. ولكن العلم اليوم، لأنه يمتلك القوة لتدميرنا جميعاً يجب أن يخضع هو ومحركاته للتفحص الدقيق والنقد الصادق.

توينبي: إن التقدم في العلم يخلق بتطبيقه على التكنولوجيا قوة للبشر فوق أقرانهم البشر وفوق الطبيعة غير البشرية. والقوة حيادية من الوجهة الأخلاقية: فقد تُستخدم للخير أو للشر. إنها لا تزيد إلا الحجم المادي لتأثير الأعمال الخيرة والشريرة. والطاقة الذرية المستخدمة للشر قد تقتل ملايين البشر في لحظة، في حين أن القوة العضلية ولو كانت مسلحة بالمعدن لا تستطيع أن تقتل غير شخص واحد في وقت القتال الالتحامي. والعكس صحيح، فالقوة التي يمنحها للأطباء العلم الطبي قد تنقذ ملايين الحيوات التي كانت ستسقط ذات يوم ضحايا الجراثيم أو الفيروسات. ومن جهة أخرى، فالعلم نفسه بتطبيقه على الحرب الجرثومية قد يقتل ما يمكن أن تقتله القنابل الذرية من الملايين الكثيرة. وهكذا فإن تأثير القوة التي تولّدها التكنولوجيا العلمية في الحياة الإنسانية يعتمد على المستوى الأخلاقي للناس الذين يستخدمون القوة.

إن تقدم التكنولوجيا الحديثة هو النتيجة التراكمية للعمل التعاوني. وخلافاً لذلك، فإن الكارمة التي تحدد المستويات الأخلاقية هي الحساب الجاري في الحياة الروحية للإنسان الفرد- سواء أكنا نؤمن أن للإنسان سلسلة من الحيوات أم أن له حياة واحدة فقط في هذا العالم الظاهري. وفي الحساب الكارمي ليس قيد المطلوب منه ولا المطلوب له تراكمياً. فرصيد الدائن أو المدين يتغير لدى كل قيد جديد في الدفتر الأستاذ. ويعتمد المستوى الأخلاقي للمجتمع في فترة معينة على حالة الحساب الكارمي لكل الشركاء في المجتمع وعلى التأثير الأخلاقي النسبي-

الإيجابي أو السلبي- لكل شريك في أقرانه الشركاء. وتأسيساً على ذلك فإن المستوى الأخلاقي للمجتمع، خلافاً لمستواه العلمي والتكنولوجي، متموّج وغير مستقر. والكارمة، وليس التقدم العلمي والتكنولوجي، هي العامل الذي يُحدِث في الحياة الإنسانية الهناء والسعادة أو البؤس والحزن.

إكيدا: لقد لامستَ نقطة بالغة العمق هي بالنسبة إليّ مسألة اهتمام متواصل. وأنا مقتنع أن مهمة الفرد أن يعثر على السبيل إلى تغيير قدره من قدر تراكم الشقاء إلى قدر السعادة. إن هذا التغيّر هو ما أعنيه عندما أتحدث عن الثورة الإنسانية.

توينبي: إن أهم غاية للإنسان، سواء من أجل نفسه أم من أجل المجتمع، هي أن يحسّن الكارمة التي لديه. والسبيل الوحيد إلى تحسينها هو أن يزيد سيطرته على ذاته، وكفاح المرء للسيطرة على ذاته إنما هو العمل الشخصي للإنسان الفرد. والتقدم والتراجع الروحيان الفرديان يتقلبان. وفي الإيمان الهندوسي والبوذي قد يستمر هذا التقلّب في سلسلة من الحيوات المتعاقبة. ولكن ليس هناك شيء من قبيل التقدم الروحي الاجتماعي التراكمي. فالتقدم التراكمي للعلم والتكنولوجيا ليس له نظير في المجال الأخلاقي.

إكيدا: تقتضي المعركة مع القدر سعياً لا يتوقف. وبرغم أن المرء قد يشعر في فترة معينة بأن البواعث الروحية الرفيعة تملأ كل كيانه فلا يعني ذلك أن المرء لا يستطيع في الفترة التالية أن يُظهر أقبح المطامح الأنانية. والفرص التي لا تُعد ولا تُحصى لإفساح المجال للرغائب الدنيئة والجشع هي جزء محتوم من الحياة. ومن ثم فإن ماله أكبر الأهمية هو رفض الخسارة في المعارك معها والكفاح الدائم للتغلب على أسوأ ما في نفوسنا والسلوك وفق أفضل ما نقدر عليه. والسعي المتواصل في بلوغ أعلى مستوى هو التقدم الروحي الحقيقي الوحيد للبشر. ولكن حتى في هذا المجال فإن خطر الرضا بالتقدم من أجل ذاته يتربّص منتظراً إيقاعنا في الشرك وإبطال كل تقدم حقيقي صنعناه.

المحبة والضمير

إكيدا: قلتَ إن تطور الكائنات الحية هو عملية تجلّي المحبة والضمير. ولكنني لا أوافق على ذلك تماماً، لأن المحبة الضمير يرتبطان على الدوام بأحاسيس القيمة ولا يرتبط تطور الكائنات الحية بالقيمة. والمقارنات بين الصفات المادية المميزة هي العناصر الرئيسة خلف دراسات التطور، والمسألة كلها مرتبطة ببنية الدماغ والحبل الشوكي، اللذين هما الدعامتان الرئيستان للوظائف الروحية. ويزعم الفيزيولوجيون الدماغيون أن الفصوص الجبهية من الدماغ هي مراكز القدرات الفكرية عند الإنسان. ويؤكدون زيادة على ذلك أن تطور هذه الفصوص هو في الإنسان أكبر على نحو لافت للنظر منه في أي حيوان آخر. ولكن علينا أن نتذكر أن الفصوص الجبهية إذا كانت تُستخدم في بعض الأحيان للجهد الإبداعي، فهي في أحيان أخرى مصدر أعمال من مثل جريمة القتل. وبكلمات أخرى، بينما يمكن للتطور في الإنسان- كما نراه في الفصوص الجبهية من الدماغ، على أية حال- أن يُطلق عليه تجلي المحبة والضمير إذا نظرنا إليه على أحد الأضواء، نجده إذا نظرنا إليه على ضوء آخر قد أدى إلى نمو الحقد والمكر. وتعبيرك عن التطور بأنه تجلي المحبة والضمير يجب أن يكون أملاً ذاتياً ويجب من ثم أن يكون مختلفاً عن الرؤية الموضوعية للتطور البيولوجي.

توينبي: يبدو أن الفيزيولوجيين الدماغيين قد أظهروا أن أجزاء معينة من الدماغ البشري مرتبطة بانفعالات ودوافع معينة. على أن الكلمة المبهمة «مرتبطة» تدل على عجزنا عن فهم طبيعة العلاقة بين هذين النوعين من الواقع. فالشيء الدماغي العضوي مادي وليس نفسياً، والنشاط النفسي ليس نشاطاً مادياً، على الرغم من أنه قد يرتبط، بالمعنى المبهم للارتباط، بالحوادث المادية- الكهربائية وقد يكون ممتنعاً من دون مصاحبة هذه الحوادث المادية.

ولعل سر الارتباط بين النشاط النفسي والحوادث المادية في وسيط عضوي مادي هو نتاج الحدود في الفكر البشري. وبينما قد يكون الوعي البشري والحياة

والمادة كُلاً واحداً لا يُجتزأ في الواقع فإن هذه الكلية التي لا تُجتزأ غير مفهومة بالنسبة إلينا. ونحن ننجح في فهمها جزئياً بتشريحها ذهنياً، ولكن هذا الفهم بالتحليل العقلي غير كامل، لأننا لانفهم عقلياً العلاقة بين العناصر التي شرّحنا في داخلها الطبيعة البشرية عقلياً. وأنا أوافق أن التطور البيولوجي ينتج الشر كما ينتج الخير وأنه قد ينتج الشر أكثر من الخير.

إكيدا: إنني أتفق مع الفكرة التي مفادها أن الحياة الإنسانية واقع كلي متكامل وأننا حتى حين نستطيع أن نحللها مفهومياً إلى نظامين مختلفين (مادي ونفسي)، لا نستطيع بهذه الطريقة أن نفهم الوحدة غير القابلة للانفصال.

ولنتعمقَ أكثر في مسائل التطور البيولوجي والمحبة والضمير، دعنا نمتحن بعض المسائل الجوهرية. إنك تعلن أن المحبة لم يكن لها أن تتجلى لولا الحياة. وأنا أوافق أنه لولا الحياة البشرية لما كان للمحبة والضمير وجود. وربما كانت المسألة المهمة بعد ذلك هي اكتشاف كيف حدثت الحياة البشرية أولاً، الحياة التي أبدت هاتين الميزتين. وأنا أفهم أنك لا تؤمن بإله أنثروبومورفي، ولكن هل تفترض أن التطور نفسه نوع من الألوهية الإرادية الهادفة التي هي الواقع الجوهري للمحبة والضمير؟

توينبي: لا أعتقد أن روح المحبة والصلاح إله بمعنى أنه شخص يشبه الإنسان له خطط ويحاول أن ينفذ هذه الخطط. إن الحب والصلاح اللذين أعرفهما من خبرتي المباشرةيتجليان في مشاعر أشخاص البشر وأعمالهم وكذلك في بعض أنواع الثدييات غير البشرية وبعض أنواع الطيور. والصلاح هو الغاية، أو على الأقل الغاية جزئياً، عند بعض البشر. وهو إلى ذلك، كما أعتقد، التوجيه الذي يتلقاه كل إنسان من ضميره، حتى حين يعصي الإنسان ضميره على عمد. والعمل البشري غائي، سواءٌ أكان جيداً أم رديئاً. ولكنني لا أعتقد أن التطور البيولوجي غائي بمعنى أنه موجَّه، سواء باطنياً أم بقدرة خارجية مفارِقة، نحو غاية أخلاقية أو غاية من أي نوع آخر، وبالإمكان أن نستثني دوام الحياة.

إكيدا: أرى أنه من الخطأ ربط الدلالة الغائية بتطور الكائنات الحية. أيوجد، برأيك، جزء في الدماغ يحكم المحبة والضمير أو يسبّب لهما أن يتجليا؟ إذا كان تجلي المحبة والضمير يشكل حقاً الطبيعة الجوهرية لتطور الكائنات الحية، فلابد أن تحتوي الخصائص المادية للإنسان على وظيفة فطرية مسؤولة عن هذا التجلي. وبمقدار ما أعلم، لم يسبق لنظرية أن أثبتت أن المحبة والضمير تحكمهما وظيفة دماغية. ومن جانب آخر، فإن خصائص كالرغبة والتفكير المنطقي والذاكرة ترتبط بالدماغ مباشرة ويبدو لي أن المحبة والضمير يكتسبان الصفة المادية من خلال العلاقات المتبادلة بين الرغبة والتفكير والذاكرة وأنه حين يحدث شيء من الاضطراب في هذه العلاقات المتبادلة يتحول الحب والضمير إلى البغض والدافع إلى القتل. وهذا يفضي بي إلى الاعتقاد أن الحب والضمير ليسا نتاج التطور بل هما من الخصائص المكتسبة عبر التأثيرات الاجتماعية أو التاريخية.

توينبي: إنني أخالفك. فكثيراً ما أفضى الحب والضمير بالبشر إلى رفض الدساتير القائمة للسلوك الاجتماعي والتمرد عليها. على أن هذه التمردات لايمكن أن تكون الدساتير الاجتماعية نفسها قد أوحت بها. ومهما يكن، فمادام الإنسان حيواناً اجتماعياً لم يستطع أن يكون إنساناً ولم يستطع أن يظل إنساناً إلا في وضع اجتماعي، فقد أوحى ذلك لبعض المفكرين أن المحبة والضمير ليست لهما صحة أخلاقية مطلقة وإنما هما آليتان نفسيتان لجعل الحياة الاجتماعية قابلة للممارسة. ويبدو لي أن هذ الرأي سبيل آخر للقول بأن الحب والضمير هما من نتاج البيئة، في المرحلة التي أحدث التطور فيها الحيوان الاجتماعي الإنساني.

إكيدا: على الرغم من أنه قد يُستحسن أن يكون الحب والضمير من نتاج التطور، فمن الممتنع أن يكون التطور سيرورة تعمل غائياً باتجاه إنتاج المحبة والضمير. ويُبدي التاريخ أنه قد جرى ارتكاب عدد كبير من الأعمال الوحشية باسم المحبة والضمير. وقد شهدت أوربا، مثلاً، الكثير من الأعمال الشائنة إبان الحروب الصليبية والحروب الطائفية. وأفترض أن الأوربيين قد ارتكبوا في تلك

الأيام مثل هذه الأعمال الأثيمة لأن ضمائرهم بررتها لهم من غير تردد بأنها قد جرت تحبباً إلى الله؛ وشعروا أنهم ينفذون عقاباً عادلاً بالنيابة عن الله. وهذا يدل على أنه ليس الحب والضمير خيراً في حد ذاتهما؛ فقد يكونان خيراً أو شراً اعتماداً على الأمور التي يتجه إليها الحب والمبادىء التي يقوم عليها الضمير.

توينبي: لاشك أنني أوافق أن الحب والضمير كثيراً ماساء توجّههما. وأعتقد أن كل البشر يعون الاختلاف بين الصواب والخطأ ويشعرون بالواجب الأخلاقي لفعل ما يؤمنون أنه صواب والإمساك عن فعل ما يؤمنون أنه خطأ. وفي الوقت نفسه تعتقد المجتمعات المختلفة، والأفراد المختلفون ضمن المجتمع نفسه بآراء مختلفة بشأن ما هو صواب وما هو خطأ في الممارسة. وقد يبدو دستور أحد المجتمعات أو أحد الأفراد خاطئاً في أعين مجتمع آخر أو فرد آخر. وبمقدار ما تظهر محبة الناس الآخرين وضميرهم سيئي الاتجاه بالنسبة إلينا، من المحتمل أن ينتجوا ما سوف يبدو لنا أنه عواقب وخيمة، بالرغم من أن قصد هؤلاء الناس الآخرين أن ينتجوا النتائج الجيدة. وهكذا فإن التطبيقات العملية لمفهومي الخير والشر متنوعة، وأحكامنا بشأن تطبيقات الناس الآخرين للمفهومين ذاتية. ومع ذلك فنحن جميعاً متفقون على رسم التمييز بين الخير والشر وفي الشعور بالواجب لعمل الخير وفاقاً لرؤيتنا لما هو خير.

إكيدا: لن يُظهر الحبُّ والضمير السمات الخيرة إلا عندما يتجه الحب نحو كل البشر وكل أشكال الحياة على الأرض وعندما يكون الضمير مبنياً على الاحترام غير المحدود لكرامة الحياة. وحتى عند ذلك، فقد يتبين أن المحبة والضمير كما نفهمهما شران بمقدار ما يتعلق الأمر بمخلوقات من الفضاء الخارجي- إذا كان لمثل هذه المخلوقات وجود. وينجم عن ذلك، إذن، أنه لايمكن أن يوجد خير مطلق في أي مكان.

توينبي: أوافق أن المحبة والضمير لن يتمخضا عن النتائج كلية الخير مالم يتجها إلى كل البشر وإلى كل أشكال الحياة على الأرض وإلى أي مكان غيره في الكون وإلى كل الكون. ولكننا وفقاً لبعض دساتير السلوك، من الخطأ ألا يعمل

المرء لأمته على حساب بقية البشر ، ومن الخطأ ألا يعمل المرء لأسرته على حساب الأمة . وعلاوةً، حتى إذا آمن المرء أنه ينبغي له أن يعمل للبشر قاطبة وللكون بأسره، فهذا صعب، لأن الإنسان كالكائنات الحية غير البشرية من كل نوع هو، بالفطرة، متمركز حول ذاته . وإنه لعمل دال على القوة والبراعة أن ينذر كل كائن حي نفسه للكون بدلاً من محاولة استغلال الكون . والمحبة والضمير ، بهذا المعنى ، غير طبيعيين، والسعي غير الأخلاقي وراء مصالحنا طبيعي . وعلى رغم ذلك، نحن نشعر أن الأنانية خاطئة ورديئة وأن التضحية بالنفس صحيحة وجيدة، ولا يمكن لنا أن نلغي هذا الحكم الأخلاقي، حتى ونحن نعمل بما يتنافى معه عامدين .

إن المحبة والضمير ، كالخير والشر ، مصطلحان نسبيان . ومن شأن «الخير» أن يكون عديم المعنى إذا لم يكن له نقيض، أي «الشر» . و«الصواب» يدل ضمناً على «الخطأ» . كذلك فإن «الحب» يدل ضمناً على «البغض»، و«الضمير» يدل ضمناً على «الإثم»، و«النرفانه» تدل ضمناً على «الرغبة» والألم الذي تسببّه الرغبة، اللذين ينطفئان في النرفانه . وفي كل زوج من هذه الأضداد يُتمم القطبان أحدهما الآخر ولذلك فهما من الوجهة المنطقية لا ينفصلان . وهكذا يساوي بعضهما بعضاً في المنطق، ولكنهما في الأخلاق لا يتساويان .

نحن من الوجهة الأخلاقية نؤيد أحد القطبين المتضادين ضد الآخر . وحين نتعمد فعل الشر وفعل الخطأ نظل نشعر أنه كان ينبغي لنا أن نفعل الخير ونفعل الصواب . ولا نستطيع أن نجعل أنفسنا نشعر أن الخير والشر من المتعذّر تمييزهما أخلاقياً، أو أنهما متساويان أو يمكن أن يحل أحدهما محل الآخر . والشاعر الإنجليزي «ملتون» جعل الشيطان يقول : «أيها الشر ، كن أنت خيري» . إنه من الممكن بالتأكيد قول هذ الكلمات، ولكنه من غير الممكن أن نقلب مشاعرنا حيال الخير والشر .

وكون القطبين في هذه الأزواج من الأضداد يتمم بعضهما بعضاً من الناحية المنطقية ويتباينان في الوقت نفسه أخلاقياً يوحي إليّ أن روحاً في الكون تعمل من أجل المحبة والضمير والخير والحق والنرفانه، ولكن تلك الروح ليست كلية القدرة. ونقيضها يواجهها على الدوام. ولا يضمن للخير أن يسود أننا لا نستطيع أن نتمالك أنفسنا عن تأييده وعاجزون عن تأييد الشر في أحكامنا الأخلاقية، حتى عندما نتعمد فعل الشر. نحن لا يمكن لنا أن نتمالك أنفسنا عن الشعور بأنه ينبغي لنا أن نفعل الخير، مهما كان الثمن، ونعلم أن الثمن قد يكون مرتفعاً وأنه بمقدار ما نضحي بأنفسنا من أجل الخير فإن تضحيتنا الذاتية، بمقدار ما يمكن لنا أن نرى، تخفق كلياً في جعل الخير يسود.

إكيدا: يوجد الضمير والجشع، والحب والكره في كل واحد منا في علاقات تضاد معقّدة. ولا يوجد أي دليل على أن الضمير والمحبة سيبرزان منتصرين. وأعتقد أن البشر يجدون أن نبذ الذات والتضحية بالذات كَرْمى للمحبة والضمير أمران صعبان إلى أقصى الحدود.

توينبي: إن استنتاجي هو أن الحياة مربكة وصعبة ومؤلمة وتحتوي على المفارقة. وإذا كان هذا هو الوضع الذي يجد الإنسان نفسه فيه، فكيف يتعامل معه؟ إن البوذية الجنوبية تؤيد إطفاء الحياة بإطفاء الرغبة، وبذلك ترسم خروج المرء إلى النرفانه. وتعتقد البوذية الشمالية أن البوذا والبودهيساتفات قد أجّلوا طوعاً خروجهم إلى النرفانه عندما أصبحوا قادرين على القيام بخروجهم، وأنهم فعلوا ذلك لكي يساعدوا الكائنات الحية الأخرى على القيام بالخروج الذي أنكره البوذا والبودهيساتفات على أنفسهم مؤقتاً- ربما دهوراً لا تُعدّ في حالة البودهيساتفات.

إكيدا: إن مساعدة البشرية على فهم قضايا الحياة السامية هي القصد الأصلي للدين والفلسفة. ويجب أن تكون الغايةَ التي يصل إليها الإنسان في النهاية، ولو أن إظهار الطريق له باللغة الملموسة أمر عسير.

وأنا مثلك أجد تعاليم البوذية الشمالية شرحاً لطريق الحياة واعداً أكثر. والمقاربة البوذية الشمالية هي أن تعيش تجربة الفرح الأعلى من خلال الأعمال الإيثارية فتكتشف بهذا النحو الذات الحقيقية.

الحُنُوّ بوصفه محبة قابلة للممارسة

إكيدا: ليس بالغريب في عالمنا أن يشكّل البغض الأساس لما يُجزَم بأنه حب وأن تختبيء الأنانية تحت قناع المحبة.

توينبي: تُستخدم كلمة «الحب» Love في اللغات الغربية الحديثة بمعنيين ليسا مختلفين وحسب بل هما متناقضان فعلاً. والحب بالمعنيين يعني الرغبة، ولكنه في أحد المعنيين يعني الرغبة في العطاء وتقديم يد العون، في حين أنه في المعنى الثاني يعني الرغبة في الأخذ والاستغلال. وما نحتاج إليه هو كلمتان مختلفتان.

وأنا أوافق أنه حتى نوع الحب الذي يعني العطاء لا الأخذ يتجه في العالم الحديث إلى الزوال من خلال جعله غير شخصي. ويبدو لي أن «الحب غير الشخصي» تناقض في المصطلحات، لأن الحب القائم على بذل النفس إنما هو كما نعرفه من التجربة شعور شخصي. ويكابده المرء نحو شخص آخر، وتفضي به التجربة إلى أن يشرع في العمل- وأن يدفع إذا اقتضت الضرورة من نفسه ثمناً باهظاً- لمساعدة الشخص الآخر.

إكيدا: لعل الحب المعطاء اليوم الذي ينشأ من المشاعر الشخصية الإنسانية قد فُقِد أو أُنزل إلى نشاطات منظمات الخير والإحسان. وما من ريب أن هذا ليس حباً له جذوره في الانفعالات الإنسانية بل مؤسساتياً.

توينبي: إن سبباً واحداً يفسّر لنا لماذا هو الحب في خطر دائم أن يزول في العلاقة غير الشخصية هو أن العالم الحديث يعمل على نطاق واسع وهو منظَّم على نحو غير شخصي، جزئياً ليكون بالإمكان أن ينسجم مع الكميات والأحجام الهائلة في الوقت الحاضر وربما جزئياً كذلك بسبب العلمنة التقدمية للحياة في

البلدان الغربية منذ ما قبل نهاية القرن السابع عشر الميلادي. وفي غضون القرون الثلاثة الماضية امتد نزع العنصر الشخصي من العلاقات الإنسانية من الغرب إلى بقاع أخرى من العالم نتيجة هيمنة الغرب العالمية المؤقتة.

إن نزع العنصر الشخصي عن الحب في الغرب الحديث يوضحه التطور الحديث للكلمة الغربية charity. فالكلمة اللاتينية الأصلية caritas تعني حرفياً المحبوبية: إلا أن الكلمة الإنجليزية المشتقة charity قد أصبحت لا تعني المحبة بل تصدّق الغني على الفقير. والكلمة charity في المعنى الغربي الحديث قد اختلطت بمعنى التعطف الذي هو عكس الاحترام.

والعطاء والتلقي في كلمة charity قد حملا معهما التضمين بأن المتلقي أدنى من المعطي سواء من الوجهة الأخلاقية أم الاقتصادية أم من كلتا الناحيتين وفي هذا الوضع السيكولوجي حدث امتعاض المتلقي من charity. والرد المألوف على تقديم العون في الغرب هو «لا أريد إحساناً charity». ولاريب أن كل إنسان يريد chari-ty بالمعنى الأصلي الذي هو المحبة. وبعيد عن الإمكان شعور المرء أو قوله «لا أريد charity» بهذا المعنى. ولكنه طبيعي ألا يريد المرء charity بمعنى الكلمة الذي يتضمن علاقة عدم المساواة غير المصحوبة بالمحبة الحقيقية.

إكيدا: لا نكران أن charity جيدة بما هي فعل اجتماعي، ولكن المشكلات المرتبطة بها عسيرة الحل.

ولو تجردت كلمة charity من غطرسة معناها، لأصبحت كلمة Love مفهوماً شديد العلو والتجريد. وتماماً كما أن الأعمال المحسنة charitable قد تؤذي من دون المحبة، فإن الحب المجرد المفتقر إلى التطبيق العملي قد يكون خلواً من المعنى. وأنا أعتقد أن المفهوم البوذي للحنو (جيهي jihi) المعرَّف بإزالة الحزن وجلب السعادة للآخرين(bakku-yoraku)يمنح المحبة المعنى المادي.

وتعنى كلمة «باكّو» bakku إزالة السبب الأساسي للألم الخبيء في عمق الحياة الإنسانية. وتبدأ «باكّو» بالتقمص العاطفي (دوكو doku) أو إحساس المرء

كأن ألم الآخر ألمه والرغبة في تخفيفه. ولولا الإحساس بـ «دوكو» لما كانت هناك إرادة مساعدة الآخرين، ولما كان هناك فعل عملي لإزالة ألمهم. ويتطلب «دوكو» مستوى رفيعاً من الذكاء والتخيل لأن المرء، لكي يشعر بالألم، يجب أن يكون قادراً على أن يتقمصه عاطفياً وأن يتصوره بقوة وكأنه ألمه. والكائنات التي لم يتطور ذكاؤها تظل غير عابئة بألم الكائنات الأخرى.

والإحساس بـ «دوكو» هو الأساس الذي منه نشأ أسلوب العيش الكوميوني المميز. والعيش الجماعي التعاوني شائع في عالم الكائنات الحية، ولكن الإنسان وحده هو الذي يؤكد الفردية القوية وهو يحافظ شعورياً على الجماعات لأغراض العيش اليومي. والإنسان قادر على ذلك لأنه يشعر بآلام أمثاله البشر ويدرك بأن الحاجة إلى الجماعات حماية من الألم. ولكن «دوكو» يجب ألا ينحط إلى المواساة غير المصحوبة بالعمل. وهذا هو السبب الذي يفسر لنا لماذا علينا أن ننتقل من التقمص العاطفي «دوكو» إلى «باكّو»، وهي الإزالة الفعالة لسبب الألم.

تويني: إذن أنت تفسّر «الباكّو» (التي هي التحرر من الألم) في الحنو البوذي بلغة الفعل العملي.

إكيدا: أجل. و«يوراكو» yoraku – وهو العنصر الثاني من الحنو بالمعنى البوذي – يعني منح السرور. والمصطلح البوذي «راكو» raku الذي يُترجَم للأغراض الحالية بـ «السرور» ليس سريع الزوال أو جزئياً أو مكتفياً بذاته، وليس محاولة للهروب من الواقع. إنه بدلاً من ذلك فرح العيش أو ما دعوته في مكان آخر نشوة الحياة. وهو يشتمل على كل من الفرح الروحي والمادي. ولولا الشعور العميق بالإنجاز والنشوة التي تُحدِثها انفعالات الحياة لكان السرور بأصدق معانيه محالاً. وباختصار، يشتمل المفهوم البوذي «راكو» على الفرح الطاهر والقوي الذي يندفق من أعمق أعماق الحياة.

فلماذا، على الرغم من أن عظات المحبة تنشرها الأديان الكبيرة في كل أرجاء العالم، تستمر الحروب والمنازعات الدموية؟ من المؤكَّد أنه لا يعلل ذلك أن المحبة

أضعف من البغض. والسبب الحقيقي هو أن المحبة لم تُعطَ الشكل العملي المطابق لطبيعتها: لقد ظلت تجريداً. ولهذ السبب كان البغض قادراً على التغلب عليها.

توينبي: كما ذكرتُ الآن، فإن كلمة المحبة Love كما تُستخدم اليوم غامضة. وأرى أن المصطلحات البوذية، وعلى أية حال ترجماتها اليابانية المتمثلة في كلمات من نحو «جيهي» أكثر دقةومن ثم أكثر واقعية.

كيف تمكن إعادة إضفاء المحبة الحقيقية على العلاقات الإنسانية في جماعة أصبحت فيها هذه العلاقات غير شخصية- جزئياً بسبب ميزان الجماعة، وجزئياً بسبب النزعة السائدة إلى عقلنة بنية الحياة الاجتماعية وعملها؟ ولماذا هي العقلنة مستحبة من حيث المبدأ، وبعض آثارها في العلاقات الإنسانية غير مستحب؟ أيمكن للموروث البوذي أن ينتج حلاً لهذه المشكلة في الظروف الاجتماعية الحاضرة لليابان والبلاد الأخرى التي تُدعى المتطورة. وهل الحياة في اليابان قد تجردت من العنصر الشخصي، وانعدمت المحبة في العلاقات الإنسانية بذلك الأسلوب وإلى ذلك الحد الذي انعدمت فيه في البلدان الغربية، حيث الخلفية الدينية التقليدية ليست بوذية بل مسيحية؟ وهل إخضاع كل شيء للكومبيوتر أمر لايمكن تجنّبه في العالم الحديث؟ وهل يمكن للمحبة ولعملية الإخضاع للكومبيوتر أن يتعايشا؟

إكيدا: في اليابان، كما في الغرب، تسبّب الحجم المتزايد وتعقيد المجتمع في نقص الفردية الإنسانية وفي الجفاف الروحي. وبرغم أن الموروث البوذي مستمر في العمارة اليابانية وفي بعض الشعائر، فقد نُسيت روحه ومحتواه إلى حد كبير. وفي الحقيقة قد يفوق المدى الذي تم فيه فقدان الموروث البوذي في اليابان ذلك المدى الذي حادت فيه المسيحية عن الاتجاه السائد للحياة في الغرب.

وفي الإجابة عن أسئلتك بشأن كيف يمكن لنا أن نعيد المحبة إلى العلاقات الإنسانية في المجتمع المعقلن بشدة وبشأن إمكانية البوذية أن توجد حلاً للمشكلة، يمكن لي أن أقدم التعليقات التالية. إن التعاليم البوذية والمثال الذي تناضل في سبيله تتوقف على تأسيس الاستقلال الإنساني الأساسي؛ وذلك يعني الاستقلال بلغة

الكارمة التي للفرد والمجتمع وللبيئة الطبيعية. ونحن نجد ذلك الاستقلال متجلياً في مفهوم الحنو «جيهي». واستقلال الفرد يُدعى حالة البوذا «بوكّاي Bukkai »، وتجليه نحو الآخرين يدعى حالة البودهيساتفا (بوساتسو-كاي Bosatsu-kai). وبما أن المجتمع الحديث مهما أصبح مفرطاً في التعقيل ومنزوع الشخصية هو حتماً بيئتنا الاجتماعية فالبوذية تعلّم أهمية تأسيس الاستقلال الذي لايمكن للمجتمع منزوع الشخصية أن يُغير عليه ولا أن يكسب السيطرة عليه. ومن الممكن- بل الضروري- توسيع مجال العلاقات الفردية والإنسانية بمقاومة قوى العقلنة ونزع الشخصية، مهما كانت تنمو بقوة.

وتعتمد القدرة على تحقيق ذلك أساساً على عمق استقلال الفرد وتماسكه.

والمجتمع متألف من الكائنات البشرية الفردية التي تُديره وتحركه. وعلى الرغم من المدى الذي تدير فيه أجهزة الكومبيوتر كل الشؤون بمختلف أنواعها، فإن الإنسان هو الذي يُعمل الكومبيوتر. وطالما ظل الإنسان مدركاً استقلاله ولم ينسَ أن يتعامل مع المجتمع على أساس ذلك الاستقلال، سيظل ممكناً له أن يحافظ على الحنو، أو «جيهي»، في العلاقات الإنسانية وحتى أن يوسّعه.

توسيع مجال المحبة

إكيدا: من الصفات البارزة التي تتميز بها المرأة صفتان هما البراءة فيما يتعلق بالمحبة والنزوع إلى أن تكون متملكة. ولاشك أن هاتين السمتين تظهران عند الذكور أيضاً، وهما، في الحقيقة، تتجليان عند بعض الرجال إلى حد أكبر مما هو عند النساء.

توينبي: أوافق أن المحبة والنزعة التملكية هما عند النساء أقوى مما هما عند الرجال. وأود أن أضيف إلى هاتين السمتين الصبر الذي هو، مع النزعة التملكية، النتيجة الطبيعة للحب.

إكيدا: أعتقد أن نوع المحبة الذي هو الصفة المميزة للمرأة يمكن أن يصبح قوة اجتماعية عظيمة. لقد قلتَ إن النزعة التملكية والصبر هما نتيجتان طبيعيتان للحب. ومن المؤكد أن الصبر عون لا مثيل له على منح عاطفة الحب التعبير الملموس. والنزعة التملكية عندما تشتد المحبة للمحبوب قد تقلّص ذلك الحب. والمسألة المهمة هي عدم السماح للحب أن يقلّص مجال عمله إلى ذات واحدة أو أولئك المرتبطين بالذات بل إلهامه أن يبحث عن السبل إلى الانعكاس على المجتمع كله. فلو قام الرجال والنساء باتخاذ هذا الموقف من المحبة التي هي جزء فطري من كياناتهم، لوجدوا نقطة الانطلاق لإبداع صورة جديدة للإنسانية من خلال عملهم المستقل.

وبوسع النساء الإعانة على التحفيز على نشوء هذه الصورة إذا رفضن أن يقصرن محبتهن على الأفراد ووجهنها بدلاً من ذلك إلى كل الأشياء. وإذا سألنا أنفسنا لماذا تحب النساء أزواجهن وأولادهن، فأعتقد أننا نستطيع أن نجيب إن ذلك لأن النساء يحمين الحياة ويحرسنها غريزياً، والحياة هي الأمر الأكثر قيمة في الكون. وعلى نحو مميز، مادامت المرأة تلد الحياة المتمظهرة حديثاً، فهي تحب الحياة أكثر من الرجال وتكره أي تهديد لها أكثر منه. ولأن هذه هي طبيعة محبة المرأة للحياة فإن قدرتها على المحبة يمكن أن تنمو إلى المستوى الشامل.

توينبي: أوافق أن الحب هو الأقوى والأضعف ميلاً إلى القتال عند النساء. وستكون لهذه الفضيلة الأنثوية الأهمية الأولى في مساعدة الجنس البشري على الوصول على الأقل إلى غايتين يجب الوصول إليهما في المستقبل القريب هما: إلغاء الحرب والكفّ عن التنافسية العدوانية.

ومن المعروف جيداً أن النساء أشد معارضة للحرب من الرجال. وعلى الرغم من أن النساء أُعفين من الخدمة العسكرية تقليدياً، فإن نزعتهن الطبيعية هي الإحساس أن قتل أزواجهن وأبنائهن أو بتر عضو منهم في الحرب إنما هو وحشية لا تسوّغها أية مكاسب قد يظفر بها النصر للدولة التي هن مواطنات فيها (والنساء الإسبارطيات اللواتي ألححن على أبنائهن أن يموتوا في الحرب مشهورات لأن

موقفهن كان شاذاً إلى حد يثير الاشمئزاز). وهناك بعض الدلائل على أن نساء النقابيين في اتحاد العمال لسنَ متحمسات كأزواجهن لمحاولة ابتزاز الزيادات في الأجور بالإضرابات التي تُفقر الأسرة مؤقتاً وقد تفقرها دائماً بتفليس الصناعة التي يكسب الزوج الرزق فيها. وفي هذين المجالين، تعمل التملكية الأنثوية والمحبة الأنثوية معاً على إطلاق أصوات النساء لصالح السلام بدلاً من الحرب ولصالح التعاون الاقتصادي عوضاً عن النزاع الاقتصادي.

إكيدا: إن الميزة الأنثوية الفطرية التي هي التعلق بالحياة لها أعظم الأهمية لكل الجنس البشري ولكل المجتمع الإنساني. فالنساء بتوسيع حبهن من المستوى الشخصي إلى المستوى الشامل يستطعن أن يصبحن قوة عظيمة ضد الحرب ومن أجل السلام. وقد تكون رحلتهن عبر هذه الطريق بطيئة، ولكنها ستكون كذلك أكيدة. والعيش وفقاً لهذه الرسالة الأنثوية الماهوية هو السبيل إلى تحرر المرأة الحقيقي.

توينبي: أجل، أنت مصيب تماماً. وبينما تميل النزعة التملكية الأنثوية إلى قَصْر أفق المرأة على الاهتمام بأعضاء أسرتها، فإن المحبة الأنثوية هي بالاحتمال شاملة، لأن الشمولية هي ماهية المحبة نفسها. والمحبة تعني عطاء المرء نفسَه بوصفه نقيضاً للأخذ من أجل نفسه. والمحبة، كالنزعة التملكية، ليست لها حدود أصغر من حدود الكون.

وكان في تاريخ الفلسفة الصينية خلاف حول مسألة ما هو الصحيح لتوزيع الإنسان محبته. فاعتقد منشيوس، مستشهداً بكونفوشيوس بوصفه مستنداً له، أن المحبة يجب أن يوزعها المرء توزيعاً متفاوتاً. إذ ينبغي أن يعطي المرء الأفضلية لمحبته لأعضاء أسرته على محبته للأغراب والأجانب من البشر. وخالف منشيوس موتزو الذي اعتقد أن محبة الإنسان يجب أن تُعطى بمقياس متساوٍ لكل البشر الآخرين. وهذه هي إحدى المشكلات الأخلاقية والاجتماعية الأساسية الدائمة في الحياة الإنسانية.

إنها لمسألة متّقدة اليوم، وقد صار من الواضح أن البشر يجب أن يتعلموا العيش معاً بوصفهم أسرة واحدة لأن هذا هو البديل الوحيد عن الانتحار الجماعي في هذا العصر الذي أُلغي فيه البعد وسُخّرت فيه الطاقة الذرية لصنع الأسلحة. والمشكلة خطيرة لأن الميول الاجتماعية الراهنة تشد البشر إلى الاتجاه المعاكس للاتجاه الذي تقتضيه الحقائق التكنولوجية المنجزة. والقومية تغدو أشد تعصّباً؛ وتتطلب الآن الأجزاء الأصغر فالأصغر من الجنس البشري- الدولة المحلية المنفصلة ذات السيادة. ويتضاءل مجال الحياة العائلية داخل كل أمة. وكانت الأسرة الإنسانية التقليدية توحِّد تحت سقف واحد لا الأبوين وأولادهما غير البالغين وحسب بل الجدين أيضاً. وتتجه مَدْيَنَة الحياة إلى تقليص مجال الأسرة إلى الزوجين وأولادهما غير البالغين. فلم يعد للأجداد مكان في الأسرة ولا واجب على الأولاد تجاه أبويهما عندما يشبّون. ولذلك فإن إصرار المدرسة الكونفوشيوسية على الواجبات الملازمة للعلاقات العائلية لم يكن مناسباً يوماً أكثر مما هو مناسب اليوم. وفي الوقت نفسه، مايزال إلحاح موتزو على واجب المحبة الشمولية هو الأكثر صلة بالموضوع في عالم اتحد الآن تكنولوجياً ولكنه لم يتحد عاطفياً بعد.

إكيدا: على الرغم من الاختلاف بين وجهتي نظر كونفوشيوس، الذي أيّد المحبة المتدرّجة التي تنطلق إلى الخارج من الأسرة وتتناقص قوتها وهي تمضي، وموتزو الذي أصرّ على المحبة الشمولية لكل الناس بالقوة التي يحبّ بها المرء نفسه، فأنت مصيب في قولك إن المحبة الخيّرة في أحد هذين النوعين أو في كليهما مُهِمة إلى أقصى الحدود في المجتمع الحديث. فالناس الذين لا يحبون آباءهم أو إخوتهم أو أخواتهم ليسوا نادرين. ومن الآباء من لا يحبون أبناءهم. وكثيراً ما ينعكس الافتقار إلى المحبة في أعمال الناس الذين ينظرون إلى حياتهم باستخفاف إلى حد أنهم يحاولون الانتحار. فما يمكن أن يكون معنى حثّ المرء على محبة الآخرين كما يحب نفسه حين يوجد أناس يكرهون أنفسهم كرهاً كافياً لإنهاء وجودهم؟

إنني مقتنع أن السبيل الوحيد إلى تجديد المحبة في عالمنا هو أن يصل الناس إلى فهم معنى حياتهم وحياة الكون والعلاقة بين هذين النوعين من الحياة. وهذا حقيقي، لأنه يتعذر أن يُظهر المرء فهماً لحياة الكائنات الأخرى إلا إذا كان لديه فهم لحياته.

ومن ناحية الأوضاع الدولية، أوافق أن المحبة الشمولية عند موتزو مناسبة تماماً لعالمنا، بما هو مُبتلى بالبغض والتحامل وانعدام الفهم. وتتوافق أفكار موتزو توافقاً حسناً مع مُثُل إلغاء الحرب. وإلحاحه على أنه ينبغي للبشر أن يُقلعوا عن الغايات الأنانية وأن يَنشدوا المُثل الإيثارية يؤدي على الفور إلى نوع من السياسة الخارجية التي على الأمم الكبيرة أن تتبناها. وبكلمات أخرى، بالالتزام بمُثل موتزو، ستتعرض الأمم الكبيرة القوية لأقسى النقد إذا هاجمت من أجل توسعها الأمم الصغيرة الضعيفة. وبتطبيق مُثل موتزو على النطاق العالمي يمكن لها أن تمارس تأثيراً صحياً في العالم الحديث.

توينبي: عاش كونفوشيوس، شأن الجيل الحالي من البشر، في عصر القومية المقاتلة. وفي حياته بدأ عصر «تشان كو» Chan Cuo (الدول المتحاربة)، برغم أن التاريخ التقليدي لبدايته يتأخر عن وفاة كونفوشيوس. ومما له أهميته أن كونفوشيوس قد رسم التشابه بين الأسرة والدولة، واعتقد أن رعايا الحاكم يجب أن يشعروا بالولاء للحاكم وأن يمارسوه كما هو حق الأب على أبنائه. وبعد توحيد الصين سياسياً وإقامة الفلسفة الكونفوشيوسية فلسفة رسمية للإمبراطورية الصينية، طُبِّق المفهوم الكونفوشيوسي للحاكم بوصفه رب أسرة موسَّعة على الإمبراطور. فالحب والولاء اللذان يكنّهما المرء لرب الأسرة في المقام الأول، يجب أن يمتد إلى الإمبراطور، كما كان الكونفوشيوسيون يعتقدون في العصر الإمبراطوري، لأن الإمبراطور كان رب أكبر أسرة متساوية في الامتداد مع كل ما هو تحت السماء.

وفي العصر الحديث من تاريخ البشرية، امتد كل ما تحت السماء ليشمل السطح الكلي للكرة الأرضية والجنس البشري كافة، بدلاً من أن يظل مقتصراً على قطاع هائل، ولو أنه أقل من عالمي، من البشر الذي كانوا تحت سيادة الصين أو سلطتها أو تأثيرها الثقافي إبان القرون الأحد والعشرين انتهاء بسنة ١٨٣٩.

ولاريب أن تأييد الكونفوشيوسيين للتدرج في توزيع المحبة في سلسلة من الحلقات متحدة بالمركز أشد توافقاً مع الطبيعة البشرية من مذهب موتزو في الالتزام بالمحبة الشمولية. ويعلم كل امرىء من خبرته أن محبته للناس الذين له معرفة شخصية بهم أيسر من محبته للغرباء. ومع ذلك فالحاجة العظمى في زمننا هي على وجه الدقة تحقيق هذا المطلب الأخلاقي الصعب علينا بأن نحب الغرباء وأن نترجم هذه المحبة الشمولية إلى سلوك عملي. والكونفوشيوسية نفسها تعتقد أن مجال المحبة يجب أن يكون شمولياً، ولو أن المحبة في أقصى حلقة أو زمرة من الحلقات المتحدة بالمركز قد تكون منطقياً أقل قوة منها في أقرب حلقاتها إلى الداخل. وهكذا فإن الكونفوشيوسية موتزوية من حيث المبدأ.

ومما له أهميته كذلك أنه على الرغم من أنه قد انتصر في المجتمع الصيني حتى اليوم النوع الكونفوشيوسي من الموتزوية النسبية على الموتزوية المطلقة، فقد تبنّت الصين الآن أيديولوجية تبشيرية، هي الشيوعية، التي تهدف إلى توحيد الجنس البشري كله في مجتمع شيوعي أخوي واحد. والشيوعية هي ترجمة هَرْطوقية لدين تبشيري قديم هو المسيحية، والمسيحية هي مصدر الشمولية الماركسية. ومؤسسو الأديان التبشيرية الأساسية ما قبل الشيوعية- البوذية والمسيحية والإسلام- قد انفصلوا طُرّاً عن أسرهم ومواطنهم لتعليم البشرية قاطبة سبيل الخلاص. وفي هذا الأمر خَلَفَ المسيحَ القديسُ فرنسيس الأسيسي، الذي خاصم أباه ليكون حراً في ممارسة الاقتداء بالمسيح.

إكيدا: يستحيل أن يحقق المرء شمولية المحبة إذا كانت عواطفه في تطبيقها العملي ضيقة ومتحاملة. وعلاوة على ذلك، ليست المحبة التي هي غير شمولية بل قائمة على الهوى محبة بالمعنى الحقيقي. ولكي ينظم القادة الدينيون العظام المحبة الشمولية وجدوا من الأساسي أن ينفصلوا عن المحبة التي لا تتجه إلا إلى الآباء. ولكنهم نتيجة لذلك العمل كانوا قادرين على إظهار المحبة الحقيقية لآبائهم.

توينبي: بعد أن تبنّت الصينُ البوذيةَ ديناً من أديانها، انتقدت مدرسةُ الكونفوشيوسية الجديدة للفلاسفة الصينيين البوذا بقسوة، باسم الأخلاق الكونفوشيوسية، لتخليه عن أسرته. وفي أزمة الشؤون الإنسانية الحالية، التي أصبحت فيها المحبة الشمولية أحد آمال البشرية في الخلاص الذاتي، أعتقد أنه ينبغي لنا أن نكون الكونفوشيوسيين بمعنى الإصرار على مشروعية التشابه بين التزامنا بكل ما هو تحت السماء والتزاماتنا بالحلقة العائلية الحميمة. وأعتقد كذلك أنه علينا أن نتجاوز حدود حتى هذا التفسير للكونفوشيوسية الذي يتّسم بسعة الأفق. وأرى أن علينا أن نكون موتزويين. ينبغي لنا أن نهدف إلى تحقيق المحبة الشاملة من دون تدرجات أو تقييدات. والموتزوية أصعب مراساً من الكونفوشيوسية. ويبدو لي أن مرتزو هو الأفضل من كونفوشيوس، فهو الفيلسوف الذي لتعليمه الصلة الأوثق بالبشر في الزمن الحاضر. وفي الطرف الغربي من العالم القديم كان «زينون»، مؤسس الرواقية في الفلسفة اليونانية، يعلّم الناس أن الإنسان مواطن الكون. لقد كان زينون موتزوياً في الواقع، مع أنه لم يدرك أنه قد سبقه فيلسوف آسيوي شرقي.

إكيدا: أنا كذلك أعتقد أن المحبة الشمولية عند موتزو أهم لنا من المحبة المتدرّجة عند كونفوشيوس إلا أنني أجد أن البوذية تذهب إلى ما هو أبعد من موتزو، لأنها تنشد قوة الحياة الكونية المتأصلة في كل الناس بوصفها مصدر المحبة الشمولية. وبكلمات أخرى، خلافاً لموتزو الذي كان لا يعلّم إلا أهمية المحبة الشمولية، بيّن شاكيموني كيف يمكن لكل إنسان فرد أن ينتج تلك المحبة في نفسه.

وسبب التبجيل الذي تبديه لشاكيموني أجيال لا تُعدّ طوال الزمان وعلى امتدادات واسعة من المكان هو أنه أصبح، بوصفه مجسّداً للمحبة الشمولية، شخصية أنار إشعاعها روح الإنسان عصوراً، واستمرت تتألق غير مظلمة إلى اليوم. وكان شاكيموني قائداً دينياً عظيماً في أنه تجاوز تعليم النظريات والفلسفة وتجلّت ديانته في أفعاله العملية وفي حياته، التي كانت تجسيداً لرسالته. وقد كان المسيح ومحمد وكذلك القديس فرنسيس ماقاموا بتعليمه.

القيمة الإنسانية العليا

إكيدا: إن المعايير التي يبني عليها الإنسان أعماله تتفاوت بتفاوت الأفراد. فيؤكد بعضهم أنها مسألة ذوقية تماماً. ويجد بعضهم معايير العمل في القيم التي تولد من الأنظمة الاجتماعية- الثروة والمنزل وهلم جرا. ويؤكد بعضهم الحب والظمأ إلى المعرفة وإخضاعَ حب اكتساب المال واختزانه. ومفهوم ألبرت شفايتسر في تبجيل الحياة مثال على المقاربة الأخيرة. وأعتقد، وربما أكون متفقاً في ذلك مع شفايتسر، أن القيمة العليا يجب أن ترتبط بكرامة الحياة بوصفها معياراً شاملاً. ولايمكن أن توجد قيمة أكبر من كرامة الحياة، وأية محاولة لتصنيف شيء أكبر، سواء أكانت دينية أم اجتماعية، لا مناص في النهاية من أن تُلحق الظلم بالبشرية.

توينبي: أوافق أن كرامة الحياة معيار شامل مطلق. ولكننا ينبغي ألا نقصر مصطلح «الحياة» على حياة الكائنات الحية المنفصلة- أو شبه المنفصلة- التي نحن أنفسنا عيّنات منها. فالكون بأسره، وكل شيء فيه، حي بمعنى أن له كرامة. وأجزاء الطبيعة التي تُدعى غير حية وغير عضوية لها كرامة. وهناك كرامة في التراب والهواء والماء والصخور والينابيع والأنهار والبحار؛ فإذا نحن البشر انتهكنا كرامتها، انتهكنا كرامتنا أيضاً.

وأنا موقن أن هذه الحقيقة مسجلة للشعب الياباني، الذي لديه تراث قديم في احترام ما يسمى الطبيعة غير الحية، بالإضافة إلى احترام المملكتين النباتية والحيوانية والطبيعة البشرية. وهذا التراث قد تأسس في الشنتو ولازمه إحساس جمالي قوي-

تقدير شديد للجمال. على أن الشعب الياباني أخذ ينتهك كرامة الطبيعة غير الحية منذ أن تبنّى التكنولوجيا العلمية الحديثة التي أخذها من الغرب قبل قرن، ولاسيما منذ الانفجار المذهل للخبرة والإنتاجية التكنولوجية في اليابان نتيجة الحرب العالمية الثانية.

وثمة رد فعل عالمي النطاق على تلويث البيئة الطبيعية من خلال التكنولوجيا البشرية. ويدرك الجيل الحاضر أن الإنسان ينتهك كرامته بانتهاكه كرامة الطبيعة. وهذه المعرفة التي لديّ من التاريخ الياباني ومن الإحساس الياباني بالكرامة (وتلكم ميزة الحياة اليابانية التي تخلق تأثيراً قوياً في الغرباء) تُفضي بي إلى التخمين أن ردة الفعل في اليابان على التلوث هي الآن، أو من المرجّح أن تكون قريباً، قوية بوجه خاص.

إكيدا: أثار التلوّث البيئي، وهو الآن مسألة ملحة في اليابان، ردود الفعل التي أخذت شكل حركات المعارضة الدينية من المواطنين المحليين. ولكن الخطوات القانونية للقيام بشيء حياله ماتزال بعيدة عن أن تكون كافية.

إن شبكة القوة الحياتية التي تعم كل الأشياء، الحية وغير الحية، تحافظ على التناغم البديع في كل مكان من العالم الطبيعي. والإنسان نفسه ليس أكثر من جزء من ذلك العالم، وحين يُوقِع الأذى فيه يؤذي نفسه. والبوذية تفسّر كل الطبيعة- وفي الحقيقة كل الكون- بأنها قوة حياتية كبيرة واحدة.

يقول كانت: «في مملكة الغايات لكل شيء إما قيمة وإما كرامة. وكل ماله قيمة يمكن أن يُستبدل به شيئاً آخر مساوياً له؛ ومن جانب آخر، كل ما هو فوق كل قيمة، ومن ثم لا يقبل له مساوياً، فإن له كرامة». (المبادىء الأساسية لميتافيزيقا الأخلاق).

وكرامة الحياة ليس لها ما يساويها: لاشيء يمكن أن يحلّ محلها. وفي الزمن الحاضر يطالب الناس بتعدد القيم؛ ويناضل كل إنسان لإظهار نظام قيمه. وبرغم أن هذا الميل مرحَّب به لأنه قد يحرر مفهوم القيمة من الأُطر المقيِّدة الضيقة

كالقومية، فإنه يبدو لي أننا حين نقبل بفضيلة التنوّع ينبغي كذلك أن نبحث عن رؤية للقيمة نفسها يمكن أن تصلح أساساً مشتركاً يشمل أنواعاً كثيرة من القيم. ومن دون هذا الأساس المشترك لايمكن أن تنشأ ثقة متبادلة ولا أن يقوم تعاون. وأخيراً، أعتقد أن قيمة الإنسان وكرامة الحياة تواجهان الحاجات إلى هذا الأساس المشترك.

توينبي: أتفق من جديد مع اعتقادك ومع الرؤية البوذية للحياة. إن التمييز، المقتبس من مقطع من أعمال «كانت»، بين القيمة والكرامة مضيء. فالقيمة نسبية، وأي شيء له قيمة يمكن أن يُستبدل به شيئاً له قيمة مساوية (وهذه هي وظيفة المال). وبالمقابل، فإن الكرامة (المعروفة بالشرف) مطلقة، لانسبية؛ فما من شيء مهما كانت قيمته يمكن أن يحل محل الكرامة أو الشرف. والإنسان يحتقره الآخرون، وهو يحتقر نفسه، إذا باع كرامته وشرفه ليكسب الغنى أو المنزلة الاجتماعية، أو حتى لإنقاذ حياته. وفقدان الكرامة والشرف هو ثمن الجبن الأخلاقي والمادي. إن الكرامة لا تُستبدل؛ ولذلك فخسارة الكرامة لا تعوّض إذا ضاعت الكرامة على نحو يكون من المتعذّر استردادها. وأظن أن هذا هو معنى مقطع من العهد المسيحي الجديد: «ما ينفع الإنسان لو ربح العالم كله وخسر روحه؟ أم ماذا يعطي الإنسان تعويضاً عن روحه؟» (متّى ١٦، ٢٦، ؛ مرقس ٨، ٣٦-٣٧).

ويخسر الإنسان كرامته إذا باعها. ويخسر كرامته أيضاً إذا لم يحترم كرامة الناس الآخرين. إنه لمُخزٍ أن يحاول أن يجعل مثيله الإنسان يسلك سلوكاً مخزياً، سواء باضطهاده أم برشوته. والمضطهِد- والمغوي- يخسر كرامته وشرفه، سواء باضطهاده أم برشوته. والمضطهد- والمغوي- يخسر كرامته وشرفه، سواء أحافظت ضحيته على كرامتها وشرفها أم أخفقت في المحافظة عليهما تحت ضغط خارج عن المألوف الأخلاقي.

إكيدا: ماتقوله جدّ صحيح. إن طبيعة الشيء الذي يضع عليه الإنسان القيمة الكبرى تميّز موقف ذلك الإنسان من الحياة كلها.

توينبي: إنني على اتفاق مع الفرضية القائلة بأن الكرامة قيمة هي خلافاً لكل القيم الأخرى مطلقة ومحال أن يعوّض عنها أي شيء آخر. ومن هذا أستخلص أن

وعينا للكرامة الإنسانية ينبغي أن يجعلنا نشعر بالتواضع. وللطبيعة البشرية كرامة، ولكن كرامتها غير ثابتة وغير كاملة. إن الإنسان جليل بمقدار ما هو نزيه وإيثاري وشفوق ومحب ومخلص للكائنات الحية الأخرى وللكون. وهو غير جليل بمقدار ما هو جشع وعدواني. والاستعداد الذي نسمح به لأنفسنا أن نكون جشعين وعدوانيين مذِل، وضعفُ أدائنا الأخلاقي يجعله التباين مع تألق أدائنا التكنولوجي أكثر إذلالاً.

إكيدا: من المؤكد أن الحياة الإنسانية ذات كرامة لأنها غير قابلة للاستبدال. ولكن، كما قلتَ، فإن جعل تلك الحياة جليلة بأصدق المعاني وأكثره فعلية يقتضي الجهد المتواصل. على كل إنسان أن يتحمل المسؤولية عن كرامته. وكرامة الحياة الإنسانية قد وُجدت منذ أن صار الإنسان قادراً على الوعي رفيع المستوى، بيد أن الإنسان سار في طريق تاريخية مليئة بالشقاق والبغض والظلم. والسبيل الوحيد إلى إعطاء الناس الكرامة لكل وجوه حيواتهم على المستوى العملي هو أن يتخلوا عن الكره والظلم وأن يكافحوا للتعامل بجمال ومحبة.

توينبي: لقد انخفض مستوى الأداء الأخلاقي للإنسان، ولم يرتفع. وارتفع مستوى أدائه التكنولوجي في منحنى صاعد، ارتفع في زماننا بسرعة أكبر من أي زمان لدينا تدوين عنه. ومن ثَمَّ فالتفاوت بين ما لدينا من التكنولوجيا والأخلاقيات هو اليوم أكبر مما كان في أي وقت مضى. وليس هذا مذِلاً وحسب: إنه خطر قاتل.

إن وضعنا الحالي ينبغي أن يُشعرنا بالتواضع، وهذا الشعور بالتواضع ينبغي أن يحثّنا على تحقيق الكرامة التي لولاها لما كان لحياتنا قيمة والتي من دونها لا يمكن لحياتنا أن تكون سعيدة. ومن المتعذّر تحقيق الكرامة الإنسانية في مجال التكنولوجيا، التي للبشر خبرة كبيرة فيها. إنها لا يمكن أن تتحقق إلا في مجال الأخلاقيات، والإنجاز الأخلاقي يُقاس بالدرجة التي يسوس فيها أفعالَنا الحنوُّ والحب، لا الجشع والعدوانية.

فهرس الأعلام والمصطلحات

-أ-

- ب -

- ت -

- خ -

- د -

- ذ -

- ر -

- ز -

- س -

- ش -

- ص -

- ط -

- ظ -

- ع -

- غ -

- ف -

- ل -

- م -

- ن -

- هـ -

- و -

- ي -

جدول المحتويات

ب- الحياة السياسية والدولية

٢٥٠٠ ط ١/١٢/١٩٩٩

حوار الشرق والغرب،
لا الشرق السياسي، فهذا متبدل، بل الشرق الأزلي تمثله اليابان ويعبر عنه أحد كبار مفكريها وهو دايساكو إكيدا يقابله من الغرب أرنولد توينبي بين المؤرخ وفيلسوف التاريخ المعروف.

الكتاب لا يُلخص فهو موسوعة في ثلاثة أقسام للمشكلات المطروحة اليوم على بساط البحث ومنها بالدرجة الأولى التلوث - الفكر العلمي - التناسل - الأعلام وحرية النشر - زوال الدولة المحلية الأسلحة والحرب - الديمقراطية والديكتاتورية - الخير والشر...

وبالدرجة الأولى التعارض بين التكنولوجيا التي لا تاريخ والتاريخ الذي هو تراث الأمة ورصيد البشرية الذي كونته الأجيال. يلي بين الأولويات التعارض الذي يأخذ شكلاً يزداد حدة مع الانجازات التكنولوجية، وهو بين الصناعي والطبيعي.

يتكامل هذا الكتاب مع آخر نشرته وزارة الثقافة لسنوات قليلة خلت بعنوان (حوار الشرق والغرب) ترجمة المرحوم عيسى عصفور.

ويستمد الكتابان أهميتهما الثقافية من أنهما ينطلقان من فسحة الأمة المحدودة إلى فسحة الوجود الغير محدودة.



الطباعة وفرز الألوان مطابع وزارة الثقافة
دمشـــق - ١٩٩٩

سعر النسخة داخل القطر
٣٠٠ ل.س

في الأقطار العربية مايعادل
٦٠٠ ل.س